

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DES RACINES, DES ARBRES ET DES HUMAINS :
ÉTUDE DE LA VIE SOCIALE DES ARBRES DANS LA COSMOLOGIE
ATIKAMEKW NEHIROWISIW D'OPITCIWAN

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN
SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
CHRISTINE TOUGAS

JUIN 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS - KITCI MIKWETC

Derrière ce mémoire se cachait l'intention d'aller à la rencontre des Premières Nations du Québec, de me faire une idée personnelle de la réalité d'une communauté autochtone, sans avoir à me fier aux échos des médias et des articles qui abondent sur le sujet. Un an plus tard, je suis en mesure d'affirmer que je reviens pleine d'un enrichissement personnel que je n'aurais pu trouver ailleurs. J'ai désormais à mon acquis des souvenirs heureux et des amitiés qui fructifieront au fil du temps. Lors de mon étude sur les relations que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec les arbres, se sont bâties des relations humaines dans lesquelles je suis plus qu'engagée.

En m'offrant un accueil chaleureux chez lui, Hervé-Richard Junior (Tciticip) m'a fait connaître des gens merveilleux, en particulier sa famille. Il m'a présenté sa communauté avec un regard amical et affectueux. Parmi ses membres : Hervé-Richard Junior, Jenny, Hervé-Richard, Jolaine, Melvin, Kerlan, Leythan-Jay, Mikonik, Lucien, Jocelyne et Rodrigue, Chantale et Gilbert ; Bianca, Véronique, Mario, Noëlla et Gérémy Chachai ; Monica, Béatrice, Joyce, Érica, Martine et Jonny Awashish ; Paul-Yves, Lemoth, Louis-Steve, et Marie-Soleil Weizineau ; Martine Denis-Damé, Larry Clarry, Geneviève Dauphin, Geneviève Ayotte et Caroline Litalien ont transformé mon terrain d'étude en une expérience marquante. Merci à Benoît Éthier de m'avoir initiée au monde de la recherche de terrain. Merci au Conseil Atikamekw d'Opitciwan, dont le chef, Christian Awashish, a été plus qu'accueillant, ainsi qu'au Conseil de la Nation Atikamekw pour avoir approuvé mon projet et démontré de l'intérêt pour lui.

Cette recherche n'aurait pu être possible sans l'existence du projet *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier* (CRSH, Programme Savoir, 2012-2015), en partenariat avec le

Conseil de la Nation Atikamekw. Il est la continuité de *Atikamekw Kinokewin. Mise en valeur et transmission des savoirs atikamekw en lien avec le territoire* (CRSH, Programme Réalités autochtones, 2006-2010), réalisé en partenariat avec le Conseil de la Nation Atikamekw, dont Sylvie Poirier est la directrice.

Sylvie est une chercheure remarquable, passionnée et dévouée envers les autres. C'est également grâce à Laurent Jérôme que j'ai pu mettre sur pied mon projet en fonction de mes aspirations. Laurent a cru en moi et m'a permis de me surpasser, et même de développer des aptitudes pour la recherche ; j'ignorais mes capacités à cet égard. Merci pour son soutien, pour ses conseils pertinents et surtout pour sa patience et sa bonne humeur. Enfin, mes remerciements vont à Mathieu Boisvert, l'initiateur de mon parcours en sciences des religions à l'UQAM. C'est grâce à son énergie positive et à sa vitalité contagieuse que j'ai appris qu'il était possible de faire vivre ses passions et de transformer ses rêves en une routine quotidienne. Merci aux évaluateurs de mon projet de mémoire de leurs observations pertinentes et de leurs propos éclairants. Merci à Béatrice, Émilie, Diane, Stéphanie, Léa et Nicolas, qui sont des rayons de soleil au Département des sciences des religions.

En même temps que la rédaction de ce mémoire, s'est formé un petit être dans mon ventre. Ces deux moments de ma vie n'auraient pu être possibles sans l'amour et la sagesse d'esprit de la personne la plus merveilleuse, Jean-Pascal. Merci à ma mère de m'avoir soutenue dans tous les domaines de la vie, à ma soeur, à ma tante Suzanne, à mon père et à Chantal. Merci à Raymonde, feu André et Manon pour leur compréhension et leur intérêt porté envers ce mémoire. Merci à mes amis (es) Val, Lara, Mylène, Méli, Julie, Van, Marie et Simond de ne pas m'avoir jugée à cause de mes absences physiques et psychiques lors de nos rencontres. Enfin, merci à la forêt et aux arbres d'avoir oxygéné mon cerveau et d'être aussi bienveillants envers les humains.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS - KITCI MIKWETC	i
LEXIQUE	vii
RÉSUMÉ – <i>TAKWASINAHIKAN</i>	xi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA PROBLÉMATIQUE ET LA PROPOSITION DE RECHERCHE	5
1.1 Le portrait démographique et historique d'Opitciwan	7
1.2 Les fondements historiques et politiques de la situation sociale et géographique des Atikamekw Nehirowosiwok d'Opitciwan	10
1.2.1 Les débats sur les différents ethnonymes	10
1.2.2 Le <i>Nitaskinan</i> et les ressources économiques de la forêt mauricienne	12
1.2.3 L'impact du passé colonial et des conceptions non-autochtones du <i>Nitaskinan</i>	21
1.4 Les objectifs spécifiques et la question de la recherche	29
CHAPITRE II	
CADRE THÉORIQUE ET PRÉCISIONS CONCEPTUELLES	31
2.1 Le cadre théorique	31
2.1.1 Les cosmologies autochtones	31
2.1.2 Gélinas (2007) et les failles du discours généralisant	33
2.1.3 Goulet (2000) et la dichotomie entre « traditionalistes » et « progressistes » autochtones	34
2.1.4 Laugrand (2013) et la « spiritualité autochtone »	37
2.2 Précisions conceptuelles selon le « symbolisme des arbres » (Rival, 1998) ...	39
2.2.1 Anthropologie environnementale	43

2.2.2 Bird-David (1999) et le concept « revisité » d'animisme chez les Nayaka (Inde)	46
2.3. Barth (1995, 2002) et Poirier (2004) : les savoirs et la culture des autres	50
2.4 L'approche théorique : synthèse	52
2.4.1 La cosmologie autochtone.....	54
CHAPITRE III	
LES CHOIX MÉTHODOLOGIQUES	57
3.1 Le déroulement et les difficultés éprouvées.....	58
3.2 Les outils de collecte des données.....	60
3.2.1 L'acceptation du temps comme outil privilégié.....	62
3.2.2 La méthode pour questionner un aîné	63
3.2.3 Le questionnaire	66
3.3 La méthode d'analyse des données	66
3.4 Les limites de l'étude	68
CHAPITRE IV	
DISCUSSION ET RÉSULTATS	71
4.1 La forêt et les arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw	73
4.1.1 L'arbre comme l'humain est multireligieux	73
4.1.2 Aperçu de l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan.....	75
4.1.3 Le rapport à la nature et aux arbres dans l'univers cosmologique atikamekw nehirowisiw	79
4.2 La forêt comme milieu de vie ; l'arbre pluriel	84
4.2.1 L'arbre transgénérationnel : la forêt, lieu de transmission par excellence... ..	85
4.2.2 L'arbre et l'humain : enracinement dans un univers collectif.....	103
4.2.3 L'arbre fidèle et responsable : rôles et responsabilités dans <i>Aski</i>	113
4.2.4 L'arbre outil : la multifonctionnalité des arbres, des racines jusqu'aux feuilles.....	124

4.2.5 L'arbre thérapeutique : les savoirs culturels et les pratiques rituelles en forêt	127
4.3 La forêt industrialisée ; l'arbre singulier	132
4.3.1 L'arbre plastique : la modification d'un écosystème	132
4.3.2 Conclusion.....	140
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	144
ANNEXE A	
DÉCLARATION DE SOUVERAINETÉ D'ATIKAMEKW NEHIROWISIW.....	149
ANNEXE B	
QUESTIONNAIRE DISTRIBUÉ AUPRÈS DE LA POPULATION D'OPITCIWAN.....	151
ANNEXE C	
LE RÉCIT DE L'ARBRE SACRÉ.....	153
ANNEXE D	
LE MEDECIN ET LA MALADIE (SIRACINE, 38).....	155
ANNEXE E	
NOTCIMIK	157
ANNEXE F	
CARTE DU NITASKINAN	159
ANNEXE G	
CARTE DES TERRITOIRES FAMILIAUX.....	161
ANNEXE H	
LE RÉCIT DE L'ORIGNAL	163
ANNEXE I	
MONTAGE DE LA TENTE TRADITIONNELLE EN FAMILLE	165
BIBLIOGRAPHIE.....	167

LEXIQUE

Amiskw : Castor.

Apicirinic : Petits hommes.

*Aski** : Signifie la Terre dans son ensemble.

Sikosiw : Belette.

Capetciwotakanik : Ville de La Tuque.

Cawirikan : Ville de Shawinigan.

Cikopi : Sapin.

Irinatikw : Érable.

Iskaskiteskw : Ancien terme atikamekw nehirowisiw signifiant braise.

Ka winakamik : Lac Caouinagamic.

Kimocominook : Grands-pères.

Kitci atisokanak : Récits sur les origines ou récits sur la création du monde.

Kokominook : Grands-mères.

Kosapitcikan : Tente tremblante.

Manito : L'énergie ou une énergie créatrice.

Manito (Kice) : Grande énergie.

Manito (Matci) : Énergie négative.

Manito (Miro) : Énergie positive.

Masko : Ours.

Maskominanatikw : (Sorbier). Plante médicinale atikamekw nehirowisiw aussi appelée « plante de l'ours ».

Meskanaw : Itinéraire.

Metaperotin : Ville de Trois-Rivières.

*Mictikok** : Forme plurielle de l'arbre.

*Mictikw** : Forme singulière de l'arbre. Fait également référence aux matériaux ou à des objets tels que des bâtons, du bois, un feu de camp, des bancs ou du bois de chauffage.

Miroskamin : Le printemps.

Mos : Orignal.

*Nehirowisiw** : Signifie Atikamekw dans la langue locale : un être en équilibre avec son milieu de vie.

*Nehirowisiwok** : Forme plurielle de Nehirowisiw.

Nipin : L'été.

*Nitaskinan** : L'ensemble du territoire atikamekw nehirowisiw.

*Notcimik** : Fait référence à la forêt : « Là d'où je viens ».

Opictikweak : Ville de Québec.

Oskisketaw (Kikendatch) : Premier poste de traite et village d'Opitciwan. Lieu de rassemblement estival atikamekw nehirowosiw.

Ouamachis : rivière Yamachiche.

Pasanowan : Viande d'orignal fraîchement fumée.

Piciw : Lynx.

Piciwirew : surprendre.

Pimatisiwin : Mode d'existence qui met en valeur une relation constante avec le territoire, les animaux et les plantes, les entités invisibles et tout ce qui relève du monde non-humain.

Pipon : L'hiver.

Pitcipipon : Le pré-hiver.

Sikon : Le pré-printemps.

Takwakin : L'automne.

Tapiskwan sipi : Rivière Saint-Maurice.

Tikinakan : Support fait principalement de bois de bouleau dans lequel est porté le nourrisson atikamekw nehirowisiw.

Wikwasatikw : Bouleau blanc.

* Ces termes sont expliqués davantage au point 1.2.2.

RÉSUMÉ – TAKWASINAHIKAN

La Nation Atikamekw Nehirowisiw est en négociation avec les gouvernements fédéral et provincial depuis plus de 35 ans, afin de faire reconnaître ses droits sur les méthodes de gestion du territoire ancestral, le *Nitaskinan*. Ce vaste territoire de la forêt boréale, d'une superficie de 80 000 km carrés, est découpé et occupé par plusieurs acteurs et entités (pourvoies à droits exclusifs, Zones d'Exploitation Contrôlée [ZEC]), réserves fauniques et parc national). On y compte également les industries forestières (Produits Forestiers Résolu, Kruger, Tembec, Gestion forestière St-Maurice, Barette Chapais et Chantier Chibougamau, et la Société en commandite Scierie Opitciwan) et les projets hydro-électriques. Ce qui rend problématique la gestion de ce territoire autochtone est le fait que les Atikamekw Nehirowisiwok ont des manières d'être et de penser qui diffèrent grandement des principes de la société dominante, dans laquelle les produits de la forêt sont, la plupart du temps, considérés comme des biens, des ressources économiques ou prisés pour leurs caractéristiques botaniques. Dans ce mémoire, les arbres sont considérés comme des acteurs à part entière d'un monde social complexe, composé à la fois d'entités humaines et non-humaines. Plus précisément, l'objectif est de comprendre la place qu'occupent les arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Pour répondre à cet objectif, une méthodologie a été mise en place pour documenter les rôles et les responsabilités mutuelles des arbres et des humains, afin de comprendre une partie des fondements ontologiques de la société et de la culture atikamekw nehirowisiw. Dans ce projet de recherche, ce sont donc les propos des Atikamekw Nehirowisiwok qui sont à l'honneur.

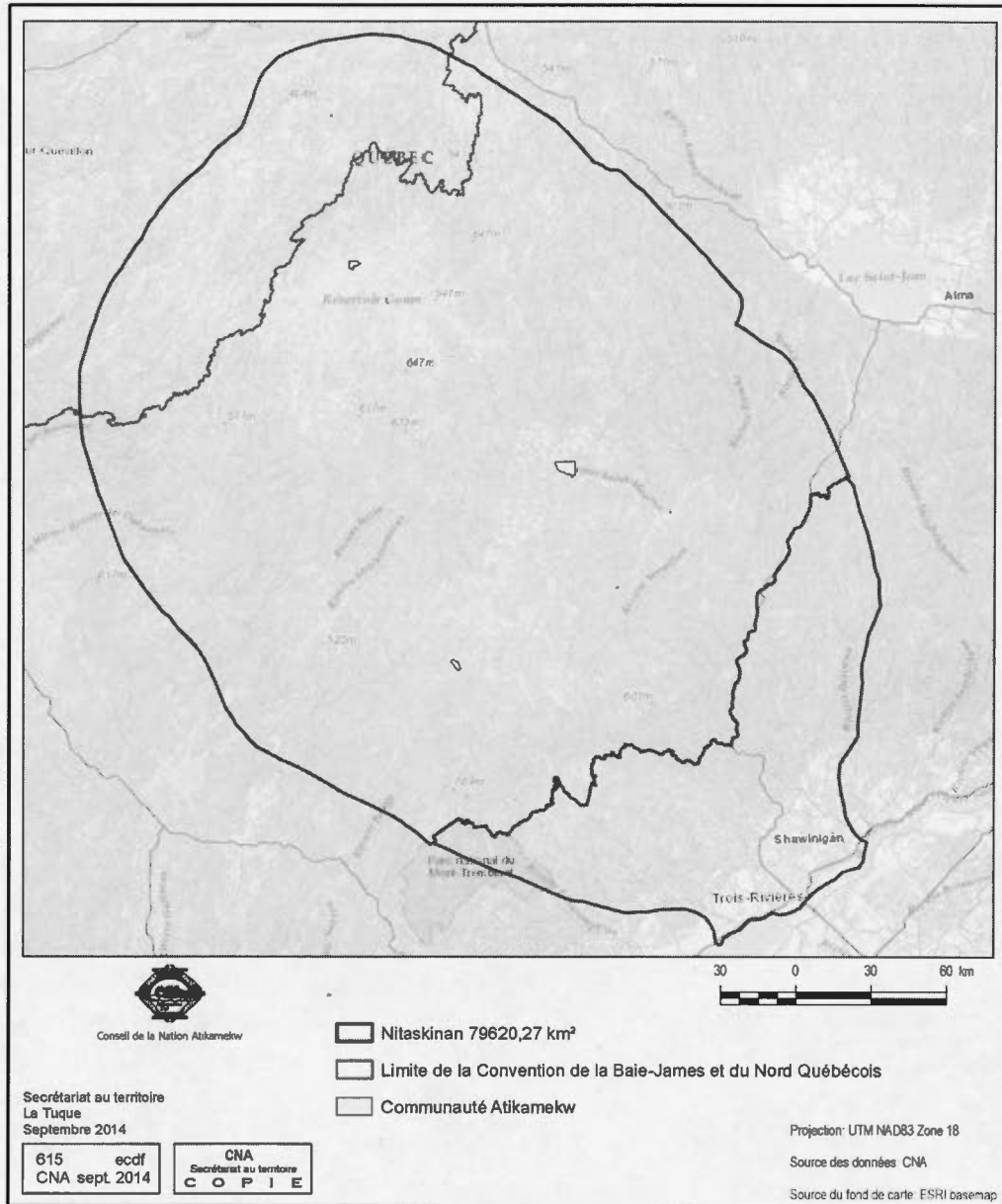
Mots-clés : Atikamekw Nehirowisiw, arbre, cosmologie autochtone, préservation de la forêt boréale, culture et savoirs atikamekw nehirowisiwok.

INTRODUCTION

Ce mémoire s'insère dans le projet de recherche *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier*, CRSH, Programme Savoir, 2012-2015, réalisé en étroite collaboration et en partenariat avec le Conseil de la Nation atikamekw (CNA), le Conseil de bande d'Opitciwan, des experts locaux et des chercheurs (Sylvie Poirier, Laurent Jérôme, Christian Coocoo, Stephen Wyatt, Nicole Petiquay, Jean-Pierre Mattawa, Gérald Ottawa, Katherine Labrecque, Benoit Éhier, Charles Coocoo et feu Gilles Ottawa). Ce projet, subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) et dirigé par madame Sylvie Poirier (professeure d'anthropologie à l'Université Laval), a pour but de favoriser la mise en valeur et la transmission des savoirs atikamekw nehirowisiwok liés au territoire dans l'ensemble de la nation, en mettant l'accent sur les jeunes générations.

Dans ce mémoire, mon objectif principal est de documenter les conceptions et les relations que les Atikamekw Nehirowisiwok de la communauté d'Opticiwan entretiennent avec les arbres qui peuplent leur territoire ancestral, le *Nitaskinan*. Considérant les différentes façons de considérer et d'utiliser les arbres sur le territoire atikamekw nehirowisiw, je me concentrerai sur les savoirs et les pratiques atikamekw nehirowisiwok. Mon but premier est de comprendre quels sont les rôles, les responsabilités et les fonctions des arbres et des humains dans l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opticiwan dans le contexte actuel.

Nitaskinan



Dès les premiers contacts, la présence étrangère sur le territoire ancestral atikamekw nehirowisiw a engendré des événements qui ont marqué le monde social, culturel et spirituel des Atikamekw Nehirowisiwok (déterritorialisation, sédentarisation, conversions, tutelle, etc.). Régi par le système de justice nord-américain, l'aménagement du territoire s'est réalisé en fonction des demandes de la traite des fourrures, plutôt qu'en fonction du système des territoires de chasse appartenant aux Atikamekw Nehirowisiwok. Aujourd'hui, en négociation depuis plus de trente-cinq ans avec les deux niveaux de gouvernements, la Nation Atikamekw Nehirowisiw (Atikamekw *Sipi*) revendique énergiquement une utilisation de son territoire qui soit respectueuse de son écosystème et des gens qui y habitent. Ces revendications territoriales s'accompagnent de luttes pour l'affirmation de l'identité et de la culture d'un peuple réclamant son droit à l'autonomie, c'est-à-dire à la reconnaissance des codes et des pratiques de sa culture, autant dans les négociations avec les entreprises forestières qu'avec les gouvernements.

En rapport avec cette problématique et ce contexte, qui seront présentés plus en détail dans les chapitres 1 et 2, trois objectifs spécifiques sont formulés : établir une compréhension des rapports que les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan entretiennent avec leur environnement forestier ; identifier les savoirs atikamekw nehirowisiwok d'Opitciwan en relation avec la forêt, tout en considérant les enjeux actuels ; considération des différentes utilisations des arbres sur le *Nitaskinan*.

Afin de répondre à ces objectifs, une étude de terrain (chapitre 3) d'une durée d'environ deux mois et demi a été réalisée à l'été 2014 dans la communauté d'Opitciwan. Opitciwan est l'une des trois communautés atikamekw nehirowisiwok (Manawan Wemotaci et Opitciwan). Elle est située à la source de la Rivière Saint-Maurice, à plus de trois heures de route dans le bois du Lac-Saint-Jean (Saint-Félicien). En plein coeur de la forêt boréale, cette population de plus de 2000 individus est directement touchée par l'activité forestière qui se passe sur son

territoire ancestral. Les Atikamekw Nehirowisiwok doivent composer avec différents acteurs et événements, tels que les coupes de bois massives, la chasse et la pêche sportive ou les inondations occasionnées par l'irrigation du réservoir Gouin.

La plupart des informations ont été recueillies au moyen de méthodes qualitatives comprenant cinq entretiens semi-dirigés, des conversations informelles et la technique de l'observation participante. La participation aux ateliers organisés par la Maison des Jeunes, par le Centre de Services Sociaux, par le Service de Santé d'Opitciwan et les sorties en forêt ont été des occasions enrichissantes où il a été possible d'échanger avec les Atikamekw Nehirowisiwok.

L'analyse des données qualitatives récoltées sur le terrain s'inspire de la technique de la thématization continue¹. Le cadre théorique (chapitre 2) se base essentiellement sur les principes de l'anthropologie environnementale, et plus précisément sur le « symbolisme des arbres » (Rival, 1998) qui, dans le contexte de cette étude, a permis de comprendre la façon dont les humains expriment leurs idées à travers des symboles matériels naturels tels les arbres. Dans un autre registre, les théories de Fredrik Barth (2002) et de Sylvie Poirier (2004) ont permis de mettre en lumière le concept de savoirs (qui sont dans ce cas-ci les savoirs atikamekw nehirowisiwok) lorsque la culture s'insère, non seulement dans un discours extérieur à nos valeurs, mais également à l'extérieur du cadre universitaire.

Ce mémoire repose sur l'étude des rôles et des responsabilités qu'ont les Atikamekw Nehirowisiwok envers les arbres, et à l'inverse, sur les rôles et les responsabilités des arbres envers les Atikamekw Nehirowisiwok. Dans un premier temps, je cherche à comprendre le rôle de la nature, et plus précisément des arbres, considérés comme des

¹ Selon les méthodes proposées par Pierre Paillé et Alex Mucchielli (Paillé, P. et Mucchielli, A., 2012).

acteurs vivants dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Plus particulièrement, c'est l'univers cosmologique de la communauté d'Opitciwan qui est à l'étude. À Opitciwan, le paysage religieux est marqué par une grande diversité (pentecôtistes, traditionalistes, catholiques ...). Aujourd'hui, ce pluralisme religieux fait partie du mode de vie atikamekw nehirowisiw et, bien que mon objectif premier ne soit pas de détailler chacune de ces conceptions, il est tout de même important de s'y intéresser afin de comprendre le contexte spirituel dans lequel se situe mon objet de recherche. Tel qu'expliqué dans la section 2.3.1, le terme « cosmologie autochtone » est un concept qui, tout au long du mémoire, permet d'éclairer une facette de la vision atikamekw nehirowisiw du monde. Ce terme englobant permet d'inclure dans l'analyse les différents mouvements religieux que l'on retrouve chez les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. À l'aide de ce concept de « cosmologie », je cherche à savoir si les composantes de l'univers spirituel des Atikamekw Nehirowisiwok interfèrent avec la relation qu'ils ont avec les arbres de leur territoire et en quoi le pluralisme religieux induit différentes manières de considérer les arbres.

Dans la deuxième partie de ce mémoire (chapitre 4), ce sont les arbres qui sont à l'honneur, et plus particulièrement du point de vue atikamekw nehirowisiw. Dans cet univers, ces êtres vivants sont reconnus pour leurs caractéristiques et en fonction de ce qu'ils sont et de ce qu'ils procurent aux autres. Dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre est un être doté d'une sensibilité qui lui permet d'interagir avec les autres éléments vivants de son entourage. L'arbre est un véritable pourvoyeur d'outils, il enseigne sa médecine et ses savoirs, il procure de l'oxygène et purifie l'air, il possède des vertus thérapeutiques et renseigne sur l'état de santé de la Terre. En cela, l'arbre est un être pluriel qui détient une place importante dans la qualité de la vie des êtres vivants. Cependant, avec l'arrivée du système scolaire nord-américain dans les communautés autochtones, ces façons d'être, de comprendre et de vivre en harmonie avec l'environnement forestier ont subi une rupture. Pendant longtemps de

moins en moins enseignées, étant donné qu'elles requièrent du temps et de nombreuses sorties en forêt lors desquelles l'observation et la prise de conscience des sens sont mises à contribution, ces façons d'être sont aujourd'hui transmises de manière inégale, dans le cadre de projets de sortie en territoire ou d'initiatives familiales.

Mais les Atikamekw Nehirowisiwok ne sont pas les seuls acteurs importants dans leur environnement. Majoritairement en opposition aux principes énoncés ci-dessus, plusieurs entreprises forestières détiennent des permis octroyés par le gouvernement qui leur donnent le feu vert pour effectuer des coupes intensives sur le territoire ancestral autochtone. Dans cette perspective, l'arbre est considéré pour ses caractéristiques matérielles en fonction des revenus importants qu'il représente. Dans ce cas, ce sont l'économie et la production industrielle qui sont mises de l'avant. Dans cette dernière partie, sont énoncés les propos des Atikamekw Nehirowisiwok qui ont constaté des changements au niveau de leur écosystème et de leur qualité de vie, transformations occasionnées par les industries. À travers ces témoignages, les façons dont ces deux conceptions de l'environnement (source de revenu et entité vivante) interagissent sont questionnées.

Dans cette entreprise de documenter les pratiques et les savoirs atikamekw nehirowisiwok sur les arbres et, dans un sens plus large, sur leur environnement forestier, une grande part est allouée à la mise en valeur de la culture atikamekw nehirowisiw. Ce mémoire vient en ce sens appuyer les efforts qui sont réalisés pour la préservation et la documentation des savoirs dans la tradition orale atikamekw nehirowisiw ainsi que pour la préservation de la forêt boréale.

CHAPITRE I

LA PROBLÉMATIQUE ET LA PROPOSITION DE RECHERCHE

Dans ce premier chapitre, je propose une mise en contexte des principaux enjeux énoncés (conceptions autochtones et non-autochtones de la forêt, pluralisme religieux à Opitciwan, évolution et transmission des savoirs). On s'intéressera d'abord au contexte historique qui est à l'origine de la position géographique et sociale actuelle des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. Ce contexte historique sera abordé sous deux angles distincts, soit dans sa dimension politique, puis dans sa dimension religieuse. Cette structure s'inspire de la revue de la documentation sur le sujet.

Opitciwan est la plus au Nord des trois communautés atikamekw nehirowisiwok (Opitciwan Manouane et Wemotaci). Située au Nord du réservoir Gouin, l'un des plus grands réservoirs artificiels au monde (Thiffault, 2001, p.15), avec une superficie de 500 km², Opitciwan est entourée d'eau et d'arbres, principalement d'épinettes noires, de sapins baumiers, de bouleaux blancs, de pins gris, de peupliers faux-trembles et de thuyas², sans oublier les sorbiers, populaires « plantes de l'ours » des Atikamekw Nehirowisiwok. À plus de trois heures de routes du Lac-Saint-Jean (Saint-Félicien) par la forêt, certains penseront qu'elle est isolée du reste du monde, d'autres diront qu'elle est reliée à l'essentiel, à la forêt.

Dans cette zone forestière se trouve une véritable mine d'or : la forêt boréale. Ce que les uns prennent pour un habitat, d'autres le perçoivent comme une occasion d'affaires engendrant d'importants revenus. Cette zone de conflits, qui est à la base de

² Lors de ma recherche de terrain, j'ai souvent été informée du fait qu'il existe un seul thuya (cèdre) à proximité (environ 15 km) de la communauté. Cet arbre, qui est situé aux abords d'un lac, est important et connu de la communauté.

deux conceptions de la forêt (source de revenus et entité vivante), ne date pas d'hier. En effet, on peut observer que dès les premiers contacts avec les non-autochtones, les premiers arrivants ont connu des changements³, autant en ce qui concerne leurs habitudes de vie qu'au niveau de leur univers cosmologique.

Afin de nous familiariser avec cette perception dualiste de l'environnement forestier en Haute-Mauricie⁴, nous présenterons les facteurs qui se situent à la base des problématiques rencontrées par les habitants de ce territoire. Cela permettra d'approfondir une conception, d'abord inspirée des sources historiques, puis actuelles, du paysage politique et culturel de la communauté. De plus, en élaborant davantage sur les conceptions variées de la forêt (source de revenus et entité vivante), nous verrons qu'à Opitciwan, il existe différents univers de sens, notamment en ce qui concerne les confessions religieuses.

D'abord, une brève description de la communauté d'Opitciwan nous dirige vers une compréhension plus approfondie des fondements historiques et politiques de la situation sociale et géographique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. Dans cette section, nous traitons des enjeux actuels auxquels les Atikamekw Nehirowisiwok sont confrontés dans leur relation avec leur territoire (sédentarisation, partage du territoire, délimitation du territoire, notion de propriété, cartographie) ainsi que de leurs impacts sur la population autochtone. Au cours de cette réflexion, nous verrons que ces enjeux proviennent autant des différentes utilisations que font les non-autochtones du territoire forestier que des différents univers de sens qu'on rencontre dans la communauté d'Opitciwan. Cette mise en contexte permettra d'énoncer, en fin de chapitre, les objectifs spécifiques ainsi que la principale question de notre recherche.

³ Voir point 1.3.1.

⁴ Ce qu'on entend par le terme « Haute-Mauricie » est l'ensemble du territoire couvert par le bassin hydrographique de la rivière Saint-Maurice, en amont de la ville de La Tuque.

1.1 Le portrait démographique et historique d'Opitciwan

Ensemble, les trois communautés atikamekw nehirowisiwok comptent environ 7000 habitants, dont plus de 2031 demeurent à Opitciwan. Les autres (15 %) vivent dans les deux autres communautés, Wemotaci et Manawan ainsi que dans des villes comme La Tuque (*Capetciwotakanik*), Trois-Rivières (*Metaperotin*), Shawinigan (*Cawinikan*) et Québec (*Opictikweak*). Comme pour plusieurs communautés, Opitciwan affiche une population majoritairement jeune (20,7 ans) et qui augmente très rapidement, si l'on se fie au taux de variation entre 2006 et 2011, qui a été de 14 %, comparativement à la croissance moyenne nationale, qui a été de 5,9 % pendant ces mêmes années⁵. À Opitciwan, la pénurie de fonds occasionne un problème majeur au sein de la société : il manque de maisons pour l'ensemble de la communauté. Plusieurs générations, et même parfois des familles différentes, doivent partager l'espace familial. Selon Statistique Canada (2011), la densité de la population au kilomètre carré est de 234,1, comparativement à 5,8 pour la ville de Québec. Cette forte densité s'explique, en partie, par la superficie du territoire délimité par le gouvernement (la réserve), qui est de 8,68 km², comparativement à 1 356 547,02 km² dans la province de Québec.

En ce qui a trait aux types d'occupations professionnelles, la majorité de la population travaille pour des instances locales, telles que la scierie, le Centre des services sociaux, le centre de santé, le Centre de la petite enfance ou le centre pour les femmes en besoin. Ces instances sont régies par le conseil de bande, qui dépend entièrement de l'allocation fédérale. Les trois communautés atikamekw nehirowisiwok ont chacune leur conseil de bande et leur chef. À plus grande échelle, le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) assure les négociations d'ordre politique

⁵ Selon Statistique Canada. (2007).

avec les deux paliers de gouvernements⁶. Cette institution, qui possède un important centre d'archives, réunit les trois communautés sous la direction du grand chef, qui est actuellement Constant Awashish.

L'histoire coloniale d'Opitciwan, dans les années 1700, a été marquée par une activité économique basée sur la traite des fourrures. Il est important de mentionner que la population Opitciwan a été déplacée à deux reprises en raison d'inondations qui ont eu lieu sur le réservoir Gouin. Le premier poste de traite a été construit à Kikendatch (*Oskisketaw*)⁷. Ce premier village d'Opitciwan qui, à l'époque, était le plus important lieu de rassemblement estival traditionnel des Atikamekw Nehirowisiwok (environ 150 individus), est maintenant partiellement enseveli sous les eaux du réservoir. En effet, d'après certains⁸, c'est la construction du barrage La Loutre, en 1918, qui a fait fuir les Atikamekw Nehirowisiwok de leur premier lieu de rassemblement. Le territoire se trouvant sous les eaux contrôlées par La Commission des eaux courantes, ceux-ci n'ont eu d'autre choix que d'abandonner maisons, chapelle, territoires de chasse et poste de traite mis en place par les missionnaires catholiques et la Hudson Bay Company (Thiffault, 2001, p.16).

En octobre 1918, dix mois après que le barrage La Loutre eut inondé Kikendatch, qui se situait à 130 km plus loin (Thiffault, 2001, p.15), le barrage a fait monter le niveau des eaux à environ 8 mètres au total. Forcés de quitter le lieu inondé *Oskisketaw* une seconde fois, les habitants d'Opitciwan ont dû se déplacer trois kilomètres plus loin,

⁶ Fonds versés par le gouvernement provincial : 1,65 M\$ sur 5 ans. Source : Secrétariat aux affaires autochtones, (2015). Fonds versés par le gouvernement fédéral : 36 536 864 \$ pour l'année 2013. Source : Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, (2014).

⁷ Nom en atikamekw signifiant lieu entouré de cyprès. Source : Jérôme (2010).

⁸ Pépin (1957), Laverdière (1959), Ratelle (1987) et une brochure d'information sur Obedjiwan publiée par le Conseil Atikamekw Montagnais (Laberge, 1982, p. 18-20). Source : Leney (1996).

sur un terrain plus élevé⁹. La réserve a donc été déménagée pour une deuxième et dernière fois.

Nous comprenons donc que la création du village d'Opitciwan s'est faite dans des conditions particulières, et qu'encore aujourd'hui, cette communauté se démarque du reste de la nation atikamekw nehirowisiw. À titre d'exemple, Gélinas (2000) note que les ethnologues Cooper et Michelson (1945) avaient perçu des différences dialectales entre les membres des bandes de Wemotaci et d'Opitciwan au début du XX^e siècle :

À l'instar des Montagnais et des Cris, certains Atikamekw d'Obedjiwan parlaient alors un dialecte cri en /L /ou en /N/ tandis que ceux de Wemontachie parlaient un dialecte cri en /R/. Si ces divergences dialectales étaient alors minimales, elles pouvaient tout de même refléter un clivage linguistique ancien et beaucoup plus marqué, que près d'un siècle d'interaction entre les membres des deux bandes aurait contribué à atténuer. (Gélinas, 2000, p. 211)

De plus, la nature des rapports qu'entretenait chacune des bandes avec les eurocanadiens faisait ressortir un certain contraste culturel entre les communautés. La diversité des origines des premières familles a été déterminante pour la création d'une unité sociopolitique, économique et religieuse, qui transparaît encore aujourd'hui dans le contexte contemporain (trois communautés différentes).

⁹ Des années ont passé avant que la Commission des eaux courantes du Québec ne remplace les maisons détruites. En plus de cet inconvénient, l'inondation des marécages et des forêts a rendu l'eau non potable et a contaminé les poissons au mercure (Leney, 1996).

1.2 Les fondements historiques et politiques de la situation sociale et géographique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan

1.2.1 Les débats sur les différents ethnonymes

Au cours de leur existence, les Atikamekw Nehirowisiwok ont été reconnus sous plusieurs ethnonymes, tels que Têtes-de-Boule, Attikamegouckhi, Attikamègues, Atikamekw, etc. Encore aujourd'hui, dans des documents de toutes sortes, on peut constater que le terme « Atikamekw » s'écrit différemment d'un auteur à l'autre¹⁰. Dans le choix d'un type d'orthographe se loge une histoire qui porte le poids d'une prise de position importante au niveau des revendications identitaires et territoriales des Atikamekw Nehirowisiwok. Nous verrons d'ailleurs que le nom « Atikamekw Nehirowisiw » est associé directement au territoire ancestral.

Au cours de l'histoire, plusieurs controverses¹¹ ont eu lieu entre les deux paliers de gouvernements, Hydro-Québec, les Atikamekw Nehirowisiwok et les experts de l'époque, sur l'appellation de la nation atikamekw nehirowisiw et son appartenance au territoire. Pourtant, dans ce nom propre, on peut facilement retracer l'histoire de l'occupation du territoire ancestral de la nation. À ce sujet, Laurent Jérôme (2010) note qu'une importante source d'information a été négligée dans ces débats : le point de vue des Atikamekw Nehirowisiwok lui-même. Dans l'existence des toponymes atikamekw nehirowisiwok, il est possible de trouver des indices de la présence de la nation sur le lieu en question. Selon lui, le territoire peut être témoin de l'histoire des Atikamekw Nehirowisiwok et de la tradition orale. À cet égard, Jérôme (2010) rappelle que nommer des lieux en langue atikamekw nehirowisiw constitue un acte

¹⁰ Notons qu'il existe une différence entre l'orthographe locale et celle de l'Office québécois de la langue française.

¹¹ Ces débats étaient partagés en deux groupes distincts ; l'un prônant une rupture dans l'existence de la Nation Atikamekw Nehirowisiwok (Ratelle, 1987; Bouchard, 1995 et Clermont, 1974), et l'autre pour la continuité d'un mouvement migratoire de la nation (Toutant, 1996 ; Charest, 1996 ; et Trudel, 1996 notamment). Voir Gélinas (1998) pour plus de détails.

d'information et de mémoire. À titre d'exemple, quand on prête attention à la langue atikamekw nehirowisiw, on s'aperçoit que la rivière Yamachiche tire son nom de Ouamachis (Jérôme, 2010, p. 80), un terme atikamekw nehirowisiw signifiant : la rivière de la rive nord du fleuve en amont de Trois-Rivières ou le lac Caouinagamic, qui se traduit par Ka winakamik en langue atikamekw nehirowisiw. Ce lac est situé dans la région de la rivière St-Maurice, à la hauteur de Coucoucache, près de la rivière Flamand¹². Ces exemples confirment que les Atikamekw Nehirowisiwok d'aujourd'hui sont ceux qui ont nommé ces endroits stratégiques de leur terre ancestrale.

De plus, dans Atikamekw Nehirowisiw, le terme adopté par les Atikamekw Nehirowisiwok eux-mêmes lors de l'assemblée générale annuelle du conseil d'administration du Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), en novembre 2006, on retrace des indices de leur lien d'appartenance au territoire. Sur le site Web du CNA, le terme « nehirowisiw » est expliqué comme suit : le préfixe *nehi* réfère à l'équilibre, *rowi* désigne une action ou un mouvement et *siw* indique l'être vivant. Selon Cécile Mattawa, spécialiste en linguistique atikamekw nehirowisiw, l'identité atikamekw nehirowisiw pourrait se définir de la façon suivante :

Nehirowisiw : Celui qui vient du bois, son alimentation y est également décrite, ses outils et équipements, le fait et la manière d'utiliser des ressources, c'est un être indépendant de tous (*wir tipirowe* ou autonome), son identité englobe aussi ses croyances, son territoire, son mode de vie (*Onehirowatcihiwin*), son droit inné en tant qu'« Indien » ou en tant que Nehirowisiw, les ressources et éléments qu'il adapte à sa vie (par exemple : un « Indien » ne peut rapporter ou raconter les bienfaits d'une plante médicinale que si cette plante pousse sur son territoire).¹³

¹² Source : BAPE, (2004).

<http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/Matawin/documents/PR-5-1.pdf>

¹³ Source : Conseil de la Nation Atikamekw. [s. d.]

Selon Laurent Jérôme, « [...] le terme Nehirowisiw vient renforcer le sentiment d'appartenance identitaire et de réappropriation de certaines expressions dans le contexte actuel. » (Jérôme, 2010, p. 82) La signification du terme reste cependant ambiguë, car il évoque une personne en rapport avec son environnement, un espace qui a pris plusieurs allures au fil du temps. Selon Jérôme (2010), certains Atikamekw Nehirowisiwok diront qu'être Nehirowisiw, c'est savoir s'adapter à son environnement en perpétuel changement, y compris une « [...] notion d'ouverture et de partage avec les sociétés non-autochtones. » (Jérôme, 2010, p. 87). D'autres revendiqueront davantage un mode d'existence (*pimatisiwin*) : « [...] un mode de vie qui doit mettre en valeur une relation constante avec le territoire, les animaux et les plantes, les entités invisibles et tout ce qui relève du monde non-humain. » (Jérôme, 2010, p. 87). Dans tous les cas, le terme Nehirowisiw témoigne des liens que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec leur territoire depuis le début de leur existence.

1.2.2 Le *Nitaskinan* et les ressources économiques de la forêt mauricienne

À Opitciwan, habitent des gens qui ont des façons particulières de vivre et de penser leur environnement forestier. Contrairement aux conceptions occidentales, leur connaissance du territoire va beaucoup plus loin que signifier une simple étendue de ressources naturelles ou qu'un lieu d'activités de subsistance. En effet, il existe une relation de réciprocité avec leur milieu de vie, contrairement à ce qui se passe dans le reste de la population nord-américaine. Pour sa part, Laurent Jérôme (2010, 2014) s'intéresse aux conceptions vivant/non-vivant et aux pratiques rituelles contemporaines liées au tambour atikamekw nehirowisiw. Des exemples tirés de ses recherches nous aideront à comprendre le concept de animé/non animé dans le monde atikamekw nehirowisiw. La relation entretenue avec l'environnement forestier ainsi qu'avec les matériaux qui en proviennent est également évoquée par

Benoît Éthier (2011, 2014), qui s'intéresse aux savoirs traditionnels en forêt liés aux activités de subsistance. D'un point de vue plus politique, Sylvie Poirier (2004, 2014) porte une attention particulière aux notions de culture et d'identité en relation avec le territoire forestier, notamment en ce qui a trait aux processus d'affirmation identitaire et aux revendications territoriales. Dans le domaine de la foresterie et de la politique, Stephen Wyatt (2004, 2014) et Nicolas Houde (2011, 2014) travaillent sur les méthodes de cogestion des ressources naturelles du territoire forestier atikamekw nehirowisiw entre les différents acteurs concernés (industries forestières, population autochtone, gouvernements, etc...). D'un point de vue historique, Claude Gélinas (2000, 2010) recense les écrits laissés par les missionnaires et les comptes de la compagnie de la Baie d'Hudson, notamment en ce qui a trait aux diverses utilisations et relations avec le territoire forestier. Dans le domaine de la santé, Nancy Tanguay (2010) a travaillé sur les pratiques et les savoirs écologiques traditionnels et contemporains de la communauté d'Opitciwan concernant les habitudes alimentaires ; dans cet ordre d'idées, Marie-Josée Roussy (1998) s'est penchée sur le savoir ethnoscientifique sur l'orignal, Patricia Montambault (2005) s'est intéressée au processus de guérison dans la communauté d'Opitciwan et Kathia Lavoie (1999) aux processus de transmission du savoir dans le contexte contemporain. Par rapport à cette documentation volumineuse, ma contribution consiste à considérer des entités, qui sont peu documentées : les arbres dans une perspective contemporaine. Alors que tous ces auteurs ont travaillé sur la forêt, sur l'histoire, sur l'identité des gens, sur les pratiques culturelles, sur l'arbre sous sa forme matérielle (matériau de construction), etc., mon objectif est de documenter un type particulier de savoirs, ceux qui se rapportent aux arbres en tant qu'acteurs vivants et participants de la forêt.

Par contre, on rencontre, dans la documentation et dans la langue atikamekw nehirowisiw, plusieurs termes qui sont associés aux arbres, à la forêt et au territoire.

Dans le cadre de ce mémoire, quatre d'entre eux seront souvent évoqués : *Aski*, *Notcimik*, *Nitaskinan* et *mictikw*¹⁴.

Dans cette entreprise de recherche sur les relations mutuelles entre les arbres et les Atikamekw Nehirowisiwok, il est d'abord primordial de connaître la définition atikamekw nehirowisiw des arbres. Tout au long de mon terrain, la définition de *mictikw* m'a semblé tout à fait énigmatique, car pour certains, *mictikok* évoque les arbres de la forêt, tandis que *mictikw*, sa forme singulière, fait plutôt référence aux matériaux de l'arbre ou à ses parties médicinales. En forêt, pour me montrer les *mictikok*, certains m'ont pointé de grands arbres, d'autres, de petits arbustes.

Pour expliquer ces différentes positions, il faut considérer que la langue locale évolue très rapidement, et que beaucoup de termes se perdent ou se transforment au fil du temps. Par exemple, le terme *mictikw* n'a pas la même signification pour tous. Lors de l'administration d'un questionnaire auprès des membres de la communauté d'Opitciwan, j'ai reçu une vingtaine de réponses qui, pour la plupart, différaient les unes des autres. Il est à noter que dans leurs descriptions, la majorité des Atikamekw Nehirowisiwok ont décrit l'arbre sous sa forme plurielle (comme une entité vivante faisant partie du même univers qu'eux), mais jamais sous sa forme singulière (comme un objet de consommation, une ressource économique). À la lumière de ces considérations, pourrait-on convenir que l'arbre sous un regard individuel n'existe pas dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw ? Qu'il n'est perçu que dans son ensemble (*Aski* et *Notcimik*), c'est-à-dire sous sa forme plurielle en compagnie de ses pairs (entités vivantes qui habitent la forêt) ? Cette question mérite un plus grand approfondissement, qui sera donné tout au long de ce mémoire. Par contre, pour nommer l'arbre singulier, la majorité des répondants s'est référée aux différentes essences qu'on trouve sur le territoire.

¹⁴ Voir Lexique.

En fait, selon les propos de plusieurs, ce qu'ils appellent en français « plante médicinale » n'appartient pas forcément à la famille des plantes, mais peut aussi bien s'apparenter à une partie d'un arbre, telle que ses feuilles, ses branches ou ses racines. À titre d'exemple, *Maskominanatikw*, qui se traduit en français par « plante de l'ours », est également perçue comme un arbre, le sorbier.

Afin de clarifier cette importante notion dès le début de ce mémoire, les arbres feront référence au terme *mictikok*, qui comprend les pins gris, les sapins baumiers, les épinettes noires, les bouleaux blancs, les sorbiers, les thuyas et les peupliers faux-trembles. Nous verrons cependant, au long des chapitres, que cette première définition superficielle ne suffit pas, étant donné qu'elle requiert différents niveaux de compréhension pour en saisir l'ensemble. Ainsi, les arbres, en territoire atikamekw nehirowisiw, ont une dimension animée ou inanimée selon le sens qu'on leur attribue.

En ce qui concerne les trois autres termes importants, selon Nicole Petiquay, techno-linguiste au Conseil de la Nation Atikamekw, ce qui est entendu par *Aski* est « la Terre dans son ensemble ». Ce terme serait un diminutif provenant du terme *iskaskiteskw*, qui signifie « braise ». Selon l'interprétation des aînés, la planète terre serait la braise issue d'un éclat du soleil (Jérôme 2014). Selon Antoine Awashish, un atikamekw nehirowisiw :

Le mot *Aski* désigne la terre dans son ensemble et comme entité vivante. Les aînés utilisent l'expression *Nehiro Aski*, celui qui est issu de cette terre, celui qui vit avec cette terre ; *Nehiro* vient de nehirowisiw (l'être autonome et responsable). *Ki Nehiro Askino* signifie « notre territoire », lorsqu'un Atikamekw s'adressant à un autre Atikamekw, réfère au territoire de ses ancêtres, celui dont sa famille est responsable. L'expression *Atoske Aski* désigne plus spécifiquement le territoire de subsistance pour les activités de chasse, de cueillette et de pêche. (Atikamekw Kinokewin)

Dans la langue locale, le milieu de vie des Atikamekw Nehirowisiwok se traduit par *Notcimik* : « là d'où je viens ». Une femme m'a expliqué ce qu'évoque ce terme. Selon elle, *Notcimik* s'apparente à la forêt, là où elle a grandi, ce qui signifie tout pour elle, c'est son chez soi, sa nourriture, ses vêtements, c'est sa vie. « Tout ce qui nous entourait était utile. On n'était jamais mal pris. Les rivières, les roches, tout avait une utilité. » (Ariel, 9 juillet, Opitciwan)¹⁵. Ce terme sera explicité d'avantage au chapitre 4.

Selon Nicole Petiquay, *Nitaskinan* « est l'ensemble du territoire atikamekw comme espace politique et aire d'appartenance et de responsabilité » cité par (Jérôme, 2014). Ces territoires familiaux sont transmis de génération en génération et sont définis selon leur appartenance à un groupe familial du même nom (voir Annexe F). Ainsi le *Nitaskinan* représente un système social et une organisation territoriale qui se basent sur deux éléments : les territoires familiaux et les circuits de chasse. Nous verrons plus loin que cette vaste étendue est témoin des savoirs traditionnels et qu'elle comprend autant le territoire que les animaux, les plantes et l'eau qui s'y trouvent :

For the atikamekw, utilization of forestlands meant taking various animal and plant products for food, clothing, dwellings, canoes, medicines and other uses. Just as importantly, there forestlands were where they lived. (Wyatt, 2004, p. 88)

Comme on peut l'apercevoir sur la carte géographique du *Nitaskinan*, à l'annexe G, cet espace est d'une superficie beaucoup plus grande que la réserve d'Opitciwan. Le *Nitaskinan* représente plus de 80 000 km², qui s'étendent dans le nord de la vallée de la rivière Saint-Maurice (*Tapiskwan sipi*).

¹⁵ Pour de plus amples détails concernant l'utilisation de pseudonymes, voir le chapitre Méthodologie (page 74).

Nous comprenons alors que le *Nitaskinan* n'est pas qu'un simple endroit gorgé de ressources naturelles, mais qu'il est directement lié aux pratiques traditionnelles des Atikamekw Nehirowisiwok. Il existe un lien fort entre le *Nitaskinan* et l'identité atikamekw nehirowisiw. Les changements observés sur le territoire ancestral accentuent la fragilité de certaines pratiques traditionnelles et ont des répercussions sur l'identité de la nation entière. Encore aujourd'hui, et depuis plus de 35 ans, le territoire fait l'objet de revendications politiques et identitaires. Dans l'acte de déclaration de souveraineté, paru à l'automne 2014, on peut apercevoir le lien important existant entre le *Nitaskinan* et l'identité Atikamekw Nehirowisiw :

Nitaskinan est notre patrimoine et notre héritage des plus sacrés. Notre Créateur a voulu que nous puissions vivre en harmonie avec *Nikawinan Aski*, notre Terre Mère, en nous accordant le droit de l'occuper et le devoir de la protéger. *Nitaskinan* a façonné notre mode de vie et notre langue ; c'est ce qui nous distingue des autres Nations. [...] L'application de notre souveraineté se traduit par notre occupation de *Nitaskinan*, la pratique de nos activités traditionnelles et l'établissement de relations avec les autres Nations tel que véhiculé par nos traditions orales et par les *Wampums*. Atikamekw Nehirowisiw a su entretenir des relations harmonieuses avec les Nations voisines : les Innu à l'est, les Eeyou au nord, les Abanaki Iriniw, au sud, Missio et les Anishnabe à l'ouest. [...] Nous ne sommes pas Canadiens, nous ne sommes pas Québécois, nous sommes Atikamekw Nehirowisiw. Atikamekw Nehirowisiw appartient à *Nitaskinan*. (Septembre 2014)¹⁶

En vue de cette déclaration, les Atikamekw Nehirowisiwok espèrent voir leurs droits ancestraux reconnus sur ce territoire et ainsi assurer la pérennité de leur identité, qui se trouve indépendante de celle du Québec comme du Canada. Ainsi, cette définition du *Nitaskinan* explique pourquoi plusieurs Atikamekw Nehirowisiwok n'ont pas fréquenté les forêts lorsqu'ils se trouvaient l'extérieur de leur territoire : « Quand

¹⁶ Document reçu lors de la conférence de presse, Les Premières Nations Anicinabek, Atikamekw et Innue. (2014, 13 novembre) *Coalition politique Innue Anicinabek Atikamekw*. [Communiqué]

j'étais à Chicoutimi, j'pensais même pas à aller dans la forêt. Ce n'était pas la mienne, les arbres ne sont pas pareils, je ne les reconnaissais pas. » (Julien, 11 juillet 2015, Opitciwan) En effet, des jeunes qui sont allés faire des études à Québec ou à Chicoutimi n'ont pas été tentés de fréquenter les forêts environnantes, même s'ils en avaient l'occasion. Ils disaient pourtant « s'ennuyer de la forêt » (Margueritte, 6 juin 2014, Opitciwan), alors qu'il y en avait tout autour d'eux. Selon les propos de ces jeunes, « aller dans le bois veut dire aller sur son territoire ou celui d'un autre » (Joseph, 4 août 2015, Opitciwan).

En opposition aux conceptions atikamekw nehirowisiwok du *Nitaskinan*, le territoire forestier considéré du point de vue québécois n'est souvent apprécié que pour ses avantages économiques et ses caractéristiques botaniques. Avec ses grandes étendues de 32 059 km² de ressources naturelles, 79 % du territoire mauricien est de tenure publique¹⁷, ce qui représente, selon le Plan régional de développement intégré des ressources et du territoire (PRDIRT, 2010), 80 % de la Mauricie, y compris le *Nitaskinan*. Divers droits d'utilisation sont attribués sur la majorité de ce territoire. Parmi les utilisateurs, on compte des instances de villégiature : 22 pourvoiries à droits exclusifs, 11 zones d'exploitation contrôlée (ZEC)¹⁸, 2 réserves fauniques et 1 parc national (PFRM, 2004). On recense également des instances d'exploitation telles que des industries forestières et minières, sans oublier l'industrie de l'hydro-électricité. Selon le *Portrait forestier régional de la Mauricie* (PFRM, 2004), d'un point de vue économique, l'évolution de la demande des produits du bois a connu une forte

¹⁷ Pour ce qui est des propriétés privées, elles comptent pour 19 % et comprennent de grands propriétaires fonciers, dont Emballages Smurfit-Stone (Canada) inc. et l'entreprise Abitibi-Consolidated du Canada. La proportion du territoire fédéral est de 2 %, soit le Parc national de la Mauricie et les deux réserves autochtones, Wemotaci et Opitciwan. (PFRM, 2004).

¹⁸ Les zones d'exploitation contrôlée (ZEC) sont des territoires publics, situés au Québec, offrant des services liés à la pratique d'activités récréatives en forêt. Elles sont généralement situées sur des terres de l'État et administrées par des organismes à but non lucratif. Elles sont chargées de l'aménagement, de l'exploitation et de la conservation de la faune, en plus de faciliter l'accès aux territoires pour les usagers. Actuellement, il existe 63 territoires de ZEC, couvrant une superficie de 48 000 km². (Réseau ZEC, 2014).

expansion au cours des 50 dernières années : « L'arrivée du transport du bois par camion, à partir des années 1950, et l'utilisation de la débusqueuse et de l'abatteuse mécanique dans les années 1960 ont résulté en une intensification des coupes entre les années 1950 et 1970. » (PFRM, 2004) Ces interventions sur le territoire découlent d'une conception propre à la culture nord-américaine et rejoignent difficilement les principes de la culture atikamekw nehirowisiw.

Ces deux conceptions du territoire (source de revenu et lieu de subsistance) sont bien souvent conflictuelles. Traînant derrière eux des années de négociations avec les industries forestières et les gouvernements, les Atikamekw Nehirowisiwok d'aujourd'hui revendiquent avec énergie une utilisation du territoire respectueuse de leur écosystème et des gens qui l'habitent. Nous avons vu dans leur déclaration de souveraineté (2014) et dans les propos de Gélinas (2005) que le *Nitaskinan* est un mode de vie et une langue directement liés au territoire forestier comprenant toutes ses composantes (arbres, animaux, ancêtres, etc.). Ainsi, quand on pense que plus de 600 000 hectares de couvert forestier ont disparu entre 2000 et 2012 en terre atikamekw nehirowisiw, soit l'équivalent de plus d'un million de terrains de football¹⁹, on se demande bien ce qu'il adviendra de cet important milieu naturel.

D'ailleurs, dans un article récent du *Journal de Montréal* (Desplanques, A.-C. 2013, 24 septembre), on pouvait lire que « (...) les coupes avancent si rapidement que le Canada, le Québec compris, est aujourd'hui le pire pays au monde pour les arbres (...) ». Ces statistiques alarmantes sont pourtant bien réelles et mettent en péril, non seulement la qualité de la vie humaine des années futures, mais viennent également menacer la perpétuité des savoirs atikamekw nehirowisiwok : « On n'a pas le choix, il va falloir fermer des usines. » s'exclame le chef d'Opitciwan, Christian Awashish.

¹⁹ Selon les analyses satellitaires de l'Université du Maryland, compilées par le laboratoire de géomatique de Greenpeace. (Mainville, 2014).

« On a dépassé le seuil d'acceptabilité sociale. Les familles et la forêt ne peuvent plus en prendre. » (Awashish, C. 2014)

Plusieurs entreprises forestières œuvrent sur le territoire revendiqué par les Atikamekw Nehirowisiwok : Produits Forestiers Résolu (Comtois et Senneterre), Kruger (Gérard Crête et fils inc., St-Roch-de-Mékinac et Industries Parent inc.), Tembec (Senneterre), Gestion forestière St-Maurice, Barette Chapais et Chantier Chibougamau, Société en commandite Scierie Opitciwan (Services forestiers Opitciwan inc), (Scarpin, M. 2014, 23 septembre). Pourtant dotées de la certification Forest Stewardship Council (FSC)²⁰, ces entreprises ne semblent pas répondre aux normes instituées lors d'une entente avec les Atikamekw Nehirowisiwok. Récemment, le chef d'Opitciwan a demandé la suspension de la certification ainsi que l'arrêt des opérations.

Le FSC est une organisation internationale indépendante, non-gouvernementale et à but non lucratif. Son mandat est de s'assurer que les produits du bois soient manœuvrés dans le respect des droits autochtones ainsi que dans la gestion durable des forêts. Pourtant, on pouvait constater dans l'hebdomadaire de la ville de La Tuque le désaccord du chef Awashish (2014), déplorant qu'il n'y ait pas de mesures adéquates mises en place pour protéger et conserver les aires forestières de son territoire :

Nous n'avons jamais consenti ou encore donné notre accord à l'exploitation massive des ressources forestières qui se retrouvent sur notre territoire. Si les entreprises forestières veulent exploiter les ressources qui nous appartiennent de droit, elles doivent obligatoirement s'adresser à nous et obtenir notre consentement. (Awashish, C. 2014)

²⁰ Forest Stewardship Council. (2014).

Cette déclaration, qui a été faite en même temps que la déclaration de souveraineté et que le réenregistrement de l'entreprise FSC, porte à croire que l'entente entre les entreprises forestières par l'entremise de la certification FSC n'est pas représentative de la réalité vécue sur le terrain et ne répond d'aucune manière aux attentes de la nation atikamekw nehirowisiw.

Toujours en rapport avec la certification FSC, il existe une scierie à Opitciwan qui est en fonction depuis plus de 15 ans et emploie plus de 125 employés, dont 60 % sont autochtones.²¹ Cette industrie s'intéresse principalement aux résineux, dont 40% sont des pins gris et 60 % des épinettes. La communauté d'Opitciwan est ainsi fortement liée et intégrée au milieu forestier. Par le biais de la société en commandite Services forestiers Opitciwan inc., les Atikamekw Nehirowisiwok accomplissent des travaux d'aménagement tels que la récolte, le reboisement et le dégagement de la régénération²². L'entreprise possède également une usine de sciage en partenariat avec la Compagnie Abitibi Consolidated du Canada. À ce sujet, si l'on considère les propos de certains interlocuteurs que j'ai rencontrés, une étude sur la gestion du système d'aménagement forestier selon les normes régies par la certification FSC serait très appréciée.

1.2.3 L'impact du passé colonial et des conceptions non-autochtones du *Nitaskinan*

Au cours de l'histoire, la présence de gens venus de l'extérieur (gouvernements, instances de villégiature et d'exploitation, missionnaires²³, etc.) a occasionné des changements au niveau du mode de vie des Atikamekw Nehirowisiwok sur le *Nitaskinan*. Ainsi, les formes de contrôle et de gestion du territoire ancestral (partage du territoire, mise en réserve, délimitation du territoire, notion de propriété,

²¹ Opitciwan.ca. (2012).

²² Opitciwan.ca. (2012).

²³ Expliqué davantage au point 1.3.1.

cartographie) exercées par les instances nord-américaine ont des répercussions encore actuelles sur le monde atikamekw nehirowisiw. Ces actions ont imposé un contrôle qui interfère avec les pratiques traditionnelles et les savoirs atikamekw nehirowisiwok.

Dans un premier temps, il faut mentionner qu'en Amérique du Nord, le monde est compris à l'intérieur d'un système cartographique basé sur la domination coloniale. Selon Brealey (1995), les non-autochtones ont organisé le territoire selon une idéologie territoriale géométrique, en fonction des besoins matériels de la société dominante et des ressources économiques que procure la forêt. Par conséquent, ce mode de cartographie eurocanadien a eu pour effet de déposséder les populations autochtones de leur autonomie, en les englobant dans des « espaces vierges », qui ont aujourd'hui une grande valeur économique aux yeux des consommateurs de la forêt.

Le *Nitaskinan* est alors devenu un « espace naturel » dans le monde nord-américain. C'est-à-dire qu'il est maintenant perçu comme un espace politique comprenant les réserves autochtones, où il est tout à fait légitime d'exploiter des sources d'énergie naturelle. C'est là où Willems-Braun (1997) remarque qu'il existe une dichotomie entre le concept de nature et celui de culture, une notion étrangère dans le monde autochtone : « nature is made to appear an empty space of economic and political calculation and particular actors authorized to speak for it. » (Willems-Braun, 1997, p. 7)

Dans ce cas, la « nature » est non seulement perçue comme un espace libre et prêt à être exploité, mais elle est également dépourvue de signes de « culture », masquant ainsi toute trace d'identité autochtone. Selon Willems-Braun (1997), en produisant des espaces « visibles » et, par extension, des « espaces invisibles » (Willems-Braun, 1997, p.12), par exemple la ville et la campagne, les espaces non répertoriés (qui ne

sont pas des villes) deviennent invisibles. Cela a pour conséquence de minimiser l'importance des forêts et même de les rendre absentes du paysage colonial.

Cette explication renvoie au concept de propriété, un concept dans lequel les autochtones ne se reconnaissaient pas à l'époque précoloniale. Selon Wyatt (2009), les Atikamekw Nehirowisiwok ne se perçoivent pas comme propriétaires de leur territoire, mais plutôt comme des gardiens de leur richesse ancestrale. À titre d'exemple, dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, un chasseur peut être identifié comme un gestionnaire du *Nitaskinan*, par les relations qu'il entretient avec son milieu (relation avec les animaux, végétaux, ancêtres, etc.), mais il ne « possède »²⁴ pas pour autant ce territoire. Chez les Innus, Wyatt (2009) rappelle que : « Montagnais consider themselves to be responsible for the proper management of a territory, and that they are "gardiens" rather than "owners". » (Wyatt, S. 2009).

Rappelons ici que l'aménagement du territoire s'est réalisé en fonction de la demande de traite des fourrures plutôt qu'en fonction du système des territoires de chasse appartenant aux Atikamekw Nehirowisiwok. Nous comprendrons que cette façon de délimiter le territoire est bien éloignée des principes atikamekw nehirowisiwok, qui consistaient, le plus souvent, à se fier aux limites naturelles, telles les rivières, ou aux circuits de chasse empreints d'histoire et de savoir-faire. (Wyatt, 2009, p. 92)

Comme le mentionne Brealey (2005), la cartographie est un moyen plastique de préserver et de mémoriser une idée ou un souvenir. Conçue selon une idéologie coloniale, la cartographie a un immense impact sur la perception que nous avons aujourd'hui des autochtones. Elle positionne toutes les organisations humaines sous

²⁴ Dans le sens où on l'entend en Amérique du Nord : avoir à soi, disposer en maître de (quelque chose) et pouvoir en tirer profit et jouissance (détenir, être propriétaire de). Posséder des biens, des fonds, des richesses, des terres, des valeurs, de l'immobilier. (CNTRL, 2012).

un même cadre de référence, de sorte qu'on autorise une logique qui favorise un groupe et en marginalise un autre, pour la simple raison que le système dominant a imposé ses convictions aux autres. Cela ne légitime pas ces principes dominants et ne fait pas forcément de ces experts cartographes des gens adaptés pour résoudre les litiges concernant les milieux « naturels ». Comme l'expliquent les auteurs Huitema, Osborne et Ripmeester (2002), ces modes de classification englobent les autochtones dans un temps ethnographique et un espace géographique qui répondent aux conceptualisations européennes :

(...) there were not perimeters or edges of their homelands. Rather, for them, they were integral parts of the total homeland and their mobile ecological existence marked by regularly used campsite, hunting and trapping ranges, and a well-established ecological knowledge.
(Huitema, M., Osborne, B. S. et Ripmeester, M., 2002, p. 91)

Ce qui est d'autant plus nuisible est le fait que dans ce dessin des frontières, au début des relations, réside un acte de classification des humains qui est imprégné dans nos mémoires et notre idéologie contemporaine. Ainsi, les cartes sont des outils qui constituent les piliers de notre conception du monde. Pourtant, derrière cette image se cache un système politique établi en fonction d'une idéologie coloniale qui mérite d'être remise en question et qui est révisée selon des univers de pensée différents de celui des Atikamekw Nehirowisiwok.

Ces conceptions mises de l'avant et les études scientifiques qui sont effectuées sur le territoire forestier ont très souvent un même point de départ : la vision d'un passé colonial qui se perçoit dans les valeurs des recherches (Brealey, 1995). Néanmoins, on trouve aujourd'hui des chercheurs qui s'intéressent aux modes de gestion collaborative du couvert forestier (Wyatt, 2004, 2009 ; Saint-Arnaud, 2005 ; Poirier, 2013 et Jérôme, 2010), une notion abordée dans le chapitre trois de ce mémoire.

En résumé, selon Brealey (1995), la conception nord-américaine du territoire n'est qu'une question de perception, d'organisation structurée d'après une idéologie dominante favorisant un développement économique sous un visage écologique utilisant des logos vert pomme pour donner une image positive aux entreprises de destruction des ressources naturelles, entreprises qui sont grandement subventionnées. Cette organisation gouvernementale est défendue par des lois érigées par nul autre qu'eux-mêmes et qui sont très difficiles à contourner. Elle permet d'écarter toute vision parasitaire – contraire à la sienne – du territoire, au bénéfice d'une idéologie dite post-coloniale, et pourtant empreinte de la pensée colonialiste. (Brealey, 1995, p. 143)

Ainsi, la communauté d'Opitciwan, qui ne représente qu'une infime partie du *Nitaskinan*, est régie par une conception nord-américaine du territoire. Cette organisation découpe le territoire en fonction des motifs économiques et politiques, sans pour autant respecter les principes locaux (gardiens du territoire familial, Wyatt, 2009). D'un point de vue politique, le concept de cartographie qui est à la base de nos conceptions, la perception dualiste du rapport entre nature et culture, la notion de propriété, le processus de sédentarisation des autochtones et le contrôle exercé par les deux paliers gouvernementaux sont les principaux mécanismes par lesquels les Atikamekw Nehirowisiwok ont vu leur autonomie et leurs savoirs se transformer. Néanmoins, leur richesse culturelle ne s'est pas perdue, elle s'est plutôt transformée et s'est adaptée au fil du temps et des obstacles.

Outre les conceptions dualistes de la forêt mauricienne entre autochtones et non-autochtones, il ne faut pas oublier que du côté des Atikamekw Nehirowisiwok, il existe également différents univers de sens, notamment en ce qui a trait aux confessions religieuses. Ces variations répertoriées dans leurs conceptions du monde sont susceptibles d'interférer dans leurs rapports avec leur environnement. Dans

l'étude de ce type de relations, il est important de se questionner sur la nature du rapport que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent actuellement avec leur territoire. Pour ce faire, un retour aux archives permet de comprendre les fondements historiques des dynamiques religieuses qu'on rencontre dans la communauté, étant donné qu'il n'existe pas d'informations sur le rapport aux arbres dans la culture atikamekw nehirowisiw. La mise en lumière de ces faits historiques permettra d'élaborer davantage sur ce sujet au cours du mémoire.

Comme élément de départ, on s'intéresse d'abord aux sources historiques qui présentent une explication détaillée des changements culturels et religieux occasionnés par la venue des missionnaires dans les communautés atikamekw nehirowisiwok. À ce sujet, Gélinas (2000, 2003) a réalisé une importante compilation de données sur le mode de vie précolonial et postcolonial des Atikamekw Nehirowisiwok d'après des documents d'archives de la *Baie d'Hudson Company* et du gouvernement fédéral, des écrits de voyageurs des XV^e, XVII^e et XVIII^e siècles et des écrits religieux (Jésuites, Oblats, missionnaires, frères). Dans ce travail de recherche et d'assemblage des faits sont révélées les causes (déterritorialisation, sédentarisation, conversions, tutelles, etc.) des événements qui ont marqué le monde social, culturel et spirituel de la nation atikamekw nehirowisiw.

On constate, à travers ces documents historiques, que les missionnaires avaient un rôle d'intermédiaires entre le monde eurocanadien et celui des Atikamekw Nehirowisiwok. En plus d'incarner un rôle de représentants de la religion chrétienne, les missionnaires avaient également comme mission d'instruire, c'est-à-dire d'enseigner la lecture et l'écriture aux communautés les plus éloignées et isolées des grandes villes, afin que tous aient un mode de vie semblable à celui des colonisateurs. Selon Gélinas (2000), la politique des missionnaires s'articulait autour de deux principes : « civilisation » et « conservation ». Au regard de ces écrits, on comprend que la stratégie des missionnaires allait bien au-delà d'une simple mission religieuse

et qu'elle allait de pair avec celle des autorités politiques, c'est-à-dire à l'encontre de la culture atikamekw nehirowisiw.

En même temps que se déroulaient ces événements perturbateurs, le mode de vie semi-nomade basé sur la chasse et la cueillette – qui constituait le principal obstacle à la conversion et à la civilisation – s'est vu transformé en mode de vie sédentaire (Gélinas, 2000, p. 204). La mise en place des réserves et la construction des chapelles au cours de ces mêmes années ont eu des impacts importants sur le mode de vie des Atikamekw Nehirowisiwok. Ceux-ci sont encore perceptibles de nos jours. Dans l'étude du rapport que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec les arbres, il aurait été pertinent de s'intéresser aux différentes conceptions religieuses qui coexistent au sein de la communauté, afin de déterminer si elles ont une influence sur les conceptions de la forêt. Cependant, cette entreprise représente une charge de travail beaucoup trop grande pour un premier travail, dont l'objectif premier est plutôt de documenter les rôles et les responsabilités des arbres. Dans ce mémoire, la diversité religieuse n'est abordée que superficiellement, car elle permet de comprendre une facette de la vision atikamekw nehirowisiw en tenant compte de son contexte actuel.

Aux dires de Gélinas (2000, 2003), à cette époque, les missionnaires avaient comme stratégie de convertir les chefs qui, à leur tour, étaient susceptibles d'entraîner une réaction en chaîne dans leur communauté. Cela dit, le système électif de ces chefs se trouvant basé sur des titres héréditaires, il était influencé par les missionnaires ainsi que par le gouvernement fédéral. En somme, l'auteur affirme que :

(...) il y a désormais un consensus sur le fait que celles-ci (les religions autochtones), telles qu'elles se présentent aujourd'hui, sont le résultat d'un processus complexe de transformation historique influencé

notamment par la nature des relations avec les nouveaux arrivants. (Gélinas, 2007, p. 219)

Suite à ces bouleversements dans l'ordre social atikamekw nehirowisiw, rien n'indique que les nouveaux adeptes de la religion avaient un degré de croyance homogène. En fait, déjà à l'époque où les conversions ont eu lieu, les missionnaires se questionnaient sur le niveau de réussite des conversions et soupçonnaient certains fidèles de n'être convertis qu'en surface ou qu'en partie :

Que ce soit chez les Hurons du XVII^e siècle, chez les Atikamekw ou les Cris du XIX^e siècle, ou encore chez les Inuits au tournant du XX^e siècle, on reconnaît que tous les individus d'un même groupe n'ont pas répondu de manière identique au christianisme, et que tous n'y recherchaient pas forcément les mêmes outils de compréhension de nature spirituelle. (Gélinas, 2007, p. 211)

En 1840, on peut lire dans les écrits du père Dumoulin que :

Certains comme Charles Awashish, ont excellé dans l'art de persuader les missionnaires de leur adhésion sincère à la foi chrétienne, tout en continuant, clandestinement, de s'adonner au paganisme. (Gélinas, 2000, p. 302)

Enfin, selon les autorités religieuses (Gélinas, 2000, p. 304), ce ne serait pas avant 1870 qu'on aurait pu parler de « christianisation collective »²⁵ des Atikamekw Nehirowisiwok. Pourtant, encore aujourd'hui, cette même question est toujours d'actualité chez les anthropologues et ne semble pas encore être résolue. Bon nombre d'écrits questionnent l'existence et la nature d'un christianisme autochtone.

Ce voyage littéraire à travers les données démographiques, historiques, politiques et religieuses procure, dans la première partie, une toile de fond imagée des causes qui

²⁵ Au sens où les autorités religieuses de l'époque l'entendaient. (Gélinas, 2000, p. 304)

sont à l'origine des conflits entre autochtones et non-autochtones dans l'utilisation partagée de la forêt mauricienne. Concernant ces enjeux vécus à Opitciwan, la recherche s'intéresse à savoir comment ils s'articulent dans le contexte contemporain et quelles influences ils ont sur la communauté autochtone.

1.4 Les objectifs spécifiques et la question de la recherche

Les premiers échanges avec les membres de l'équipe du projet *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier 2012-2015* (chercheurs[es] autochtones et non-autochtones) ont permis de formuler quelques pistes de recherche exploratoires, notamment sur la place de l'arbre dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. L'arbre, tel qu'il est conçu, représenté et vécu dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw n'a pas encore été abordé dans la littérature.

Les arbres sont, dans le pire des cas, considérés par la culture dominante comme des ressources économiques, comme des biens ou pour leurs caractéristiques botaniques, et au mieux, comme un bloc monolithique, comme un collectif exploitable : la forêt. Une forêt, tout comme peut l'être une société, est néanmoins composée d'individus, de groupes, de personnalités, de caractères. Elle abrite des humains, des animaux, des végétaux, des esprits, des joueurs de tour (Carcajou, *Wesakedjakw*), des ancêtres et autres entités non-humaines spécifiques à la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Dans ce monde social complexe, chaque être prend et tient sa place. Chaque personnalité joue un rôle et a des responsabilités. Ces constats et ces réflexions de départ provenant de la revue de la documentation et exprimés par les membres atikamekw nehirowisiwok de l'équipe constituent une avenue très fertile pour amorcer cette étude. Considérer la forêt comme une société et les arbres comme des acteurs sont les éléments centraux qui ont motivé mes recherches sur les rapports

qu'entretiennent les Atikamekw Nehirowisiwok avec les arbres et sur leur place dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw.

Considérant l'écart existant entre les cultures autochtones et non autochtones ainsi que les approches variées de la forêt (source de revenus et entité vivante), mon but premier est de documenter et d'analyser différentes façons de percevoir et d'utiliser cet espace forestier au Québec, à travers l'exemple des Atikamekw Nehirowisiwok. Afin d'atteindre cet objectif, je tenterai de répondre à la question de recherche suivante : « Quels sont les rôles, les responsabilités et les fonctions des arbres et des humains dans l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan dans le contexte actuel ? »

Trois objectifs spécifiques de recherche se trouvent en relation avec cet objectif principal. Le premier est de comprendre les rapports que les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan entretiennent avec leur environnement forestier. Le second est d'identifier les savoirs atikamekw nehirowisiwok d'Opitciwan en rapport avec la forêt et les arbres qui la composent, tout en tenant compte des enjeux actuels. Le troisième consiste à mettre en lumière les impacts que peuvent engendrer les différentes utilisations des arbres sur le *Nitaskinan*. Nous présenterons, dans le chapitre suivant, des éléments conceptuels, mais aussi l'approche théorique inspirée de *The social life of trees : Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, (Rival, 1998), dans laquelle les arbres sont reconnus à titre d'acteurs d'un système qui englobe les êtres humains et les êtres non-humains.

CHAPITRE II

CADRE THÉORIQUE ET PRÉCISIONS CONCEPTUELLES

Dans cette partie, nous exposerons le cadre théorique de cette recherche, qui se fonde sur deux concepts centraux : celui de cosmologie et celui de vie sociale des arbres. En effet, dans la compréhension de la place, du rôle, des responsabilités et des personnalités des arbres chez les Atikamekw Nehirowisiwok, il importe de s'intéresser à ce qu'ils représentent dans leur vision du monde. C'est ainsi que cette étude se pose également comme une contribution à la compréhension des dynamiques religieuses de la communauté atikamekw nehirowisiw d'Opitciwan. Nous verrons, dans un premier temps, de quelle manière cette question des dynamiques religieuses a été pensée dans différents contextes autochtones et par différents auteurs, ce qui nous permettra de mieux situer la pertinence du concept de cosmologie.

2.1 Le cadre théorique

2.1.1 Les cosmologies autochtones

Si aucune recherche n'a été réalisée sur la place des arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, il existe, par contre, une riche documentation sur des concepts qui permettent d'appréhender les dynamiques religieuses autochtones au Canada.

Mais avant tout, il faut rappeler que plusieurs changements qui sont survenus dans le monde autochtone ont influencé, ou plutôt bouleversé, le régime social, culturel et religieux des communautés, à un point tel que l'identification des particularités de

chacun des croyants ou des groupes de croyants est devenue très complexe. Parmi les chercheurs qui se sont intéressés à ce phénomène, chacun a développé un vocabulaire correspondant aux idées véhiculées par son discours. Dans cette étendue de propos, des auteurs m'ont interpellée plus que d'autres dans ma compréhension de l'univers religieux des Atikamekw Nehirowisiwok. Parmi eux, certains se sont intéressés à la relation que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec leur territoire (Éthier, 2011 ; Wyatt, 2004 ; Houde, 2011 ; Poirier, 2000 et Laurendeau, 2011), au domaine de la santé et à la nutrition à Opitciwan (Montambault, 2005 ; Tanguay, 2010 ; Roussy, 1998 et Montambault, 2005), aux cosmologies autochtones (Laugrand, 2013 ; Jérôme, 2010 ; Poirier, 2008, 2014 ; Bousquet, 2007 ; Descola, 2001 et Viviero de Castro, 1991, 1998), aux religions autochtones (Legros, 2007 ; Peelman, 1994), aux failles du discours généralisant sur les spiritualités (Gélinas, 2007), à la dichotomie entre traditionalistes et progressistes (Goulet, 2000), à la problématique du terme « spiritualité autochtone » (Laugrand, 2013) et aux événements historiques qui ont marqué l'univers spirituel et social des Atikamekw Nehirowisiwok (Gélinas, 2000, 2003).

De plus, en supplément au précédent chapitre, qui explique la façon dont sont apparues les variances, ou plutôt les divergences dans l'univers religieux des Atikamekw Nehirowisiwok (Gélinas, 2000, 2003), il importe de savoir comment elles s'articulent entre elles. Mais encore, faut-il savoir les nommer. Le chamanisme, la spiritualité amérindienne, la religion, la cosmologie, l'animisme, les mondes spirituels, etc., sont des concepts qui évoquent différents propos perçus selon l'angle de recherche qui est personnel à chacun des chercheurs. Dans ce chapitre, on s'intéresse au vocabulaire utilisé par les auteurs pour évoquer l'univers religieux autochtone, afin de définir une approche théorique conceptuelle qui soutient et encadre les faits observés lors de notre étude de terrain à Opitciwan.

En plus des auteurs qui s'intéressent à l'univers religieux autochtone au Canada, il est important de mentionner qu'il existe un type de documentation en anthropologie de la nature qui porte sur les relations entre les arbres et les humains chez les peuples autochtones de différentes cultures à travers le monde. Inspiré des théories de *The social life of tree : Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* (Rival, 1998), l'arbre est compris comme un symbole indicateur des habitudes de vie des autochtones de la côte nord-ouest canadienne et dans la culture des basses castes indiennes (Mauzé, Rival et Uchiyamada, 1998), chez les Nayaka, un peuple de chasseurs-cueilleurs du sud de l'Inde (Bird-David, 1999), chez les Kasua de Papouasie Nouvelle-Guinée (Brunois, 2002, 2003, 2004, 2005 et Dwyer, 2005) et chez les Dogons du Mali (Van Beek et Banga, 1992). Dans cette partie, nous verrons comment ces auteurs ont conceptualisé les relations entre les arbres et les humains. Il sera intéressant de reconnaître les apports de ces différentes théories à mes recherches. Mais d'abord, qu'en est-il au Canada, plus précisément dans les communautés atikamekw nehirowisiwok ?

2.1.2 Gélinas (2007) et les failles du discours généralisant

Dans un de ses plus récents textes, l'anthropologue Claude Gélinas (2007) adopte une perspective plutôt critique des réalités qu'on trouve dans les communautés autochtones du Québec. Il se questionne, entre autres, sur la pertinence, pour les anthropologues, de s'attarder à déceler la « véritable tradition » qui découle des conversions au christianisme dans les pratiques actuelles des autochtones. Selon lui, cette question constitue un faux débat, un piège dans lequel tout chercheur pourrait tomber, car :

Comme il n'y a jamais eu quelque chose qui ressemblait à « une » religion autochtone traditionnelle, et qu'il n'y a jamais eu « une » conversion uniforme et généralisée des autochtones, il n'existe pas

aujourd'hui « une » spiritualité autochtone. La dynamique religieuse en milieu autochtone a toujours été pluraliste et continue de l'être. (Gélinas, 2007, p. 217)

De plus, ce ne sont pas tous les autochtones qui s'identifient aux pratiques religieuses dites « traditionnelles » (Gélinas, 2007, p. 216), car certains sont de confession chrétienne (pentecôtiste et catholique) ou autre. De ce fait, un « discours généralisant » sur la religion ou sur la spiritualité autochtone n'est souvent pas représentatif de l'ensemble des positions qu'on rencontre dans une même communauté. Selon l'auteur, les propos généralisants répondent, en partie, à une demande d'ordre politique et identitaire en tant qu'outil de revendication de leurs droits respectifs, sans toutefois représenter le paysage religieux dynamique d'une communauté en question.

Le discours de Gélinas (2007) s'applique dans le contexte religieux d'Opitciwan. Les systèmes religieux ne doivent pas être perçus d'une manière péjorative ou comme des réalités disparues depuis longtemps. En ce sens, il n'est pas souhaitable de se fier aux écrits des premiers ethnologues ou aux données archéologiques et historiques, au risque de contribuer à alimenter une sorte de perception mythique qui renvoie à une réalité du lointain passé.

2.1.3 Goulet (2000) et la dichotomie entre « traditionalistes » et « progressistes » autochtones

Une autre façon de percevoir l'univers religieux autochtone – en continuité avec les écrits de Gélinas (2000, 2003, 2007) – est préconisée par Jean-Guy A. Goulet (2000) dans son texte « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones » (2000). Dans le monde autochtone, en Amérique du Nord, l'auteur distingue deux catégories générales, soit les « traditionalistes » et les « progressistes », des catégories qui pourraient s'appliquer au contexte religieux d'Opitciwan. Selon cet auteur, ce

classement est le reflet d'« [...] un processus complexe de colonisation, avec toutes les implications économiques, militaires, religieuses et politiques que cela comporte » (Gélinas, 2000, p. 60). Elles sont également un facteur important de l'identité de chacun.

Selon Goulet (2000), la branche des traditionalistes réfère à une population qui tient à préserver les traditions de sa nation, soit parce qu'elles composent la majeure partie de son répertoire de connaissances (les aînés), soit en guise de contestation du régime dominant (les populations plus jeunes). À titre d'exemple, certains aînés se sont cachés des autorités religieuses afin de continuer à pratiquer leurs rituels interdits par la *Loi sur les Indiens*²⁶, édictée par le gouvernement fédéral en 1876, celle qui criminalisait les pratiques traditionnelles autochtones. Ceux-ci ont pu préserver une partie de leurs savoirs, tandis que d'autres, plus jeunes, ressentent plutôt le besoin de préserver et, par conséquent, d'ancrer et de faire valoir les racines de leur identité par une réappropriation des valeurs de leur nation. C'est en réponse à cette loi (1876) que, selon Goulet (2000), une partie des traditionalistes d'aujourd'hui ont vu le jour.

Dans un tel contexte, tout ce que les Européens avaient qualifié de « superstitions » ou de « croyances païennes » et qu'ils avaient voulu détruire ou éradiquer constituerait désormais un trait distinctif de leur identité autochtone. (Goulet, 2000, p. 67).

Par opposition aux traditionalistes, Goulet (2000) reconnaît les progressistes comme des gens qui : « [...] sont d'ascendance autochtone et qui vivent comme les autres Euroaméricains, en se comportant et en pensant comme eux. » (Goulet, 2000, p. 60).

²⁶ La *Loi sur les Indiens* visait à l'assimilation des cultures autochtones en prônant « un abandon à très grande échelle des modes de vie traditionnels et a interdit les cérémonies spirituelles et religieuses, telles que le potlatch et la danse du soleil. » (Gouvernement du Canada, 2013)

Selon Goulet (2000), chacune des catégories serait davantage axée sur une religion en particulier. Par exemple, dans son texte, il associe la religion chrétienne aux progressistes et les « pratiques païennes » aux traditionalistes. Pourtant, « [...] les autochtones n'ont jamais eu et n'ont toujours pas de 'religion' dans le sens européen du terme. » (Goulet, 2000, p. 62) Par cette affirmation, il tient compte du fait que le terme « religion » renvoie à des « [...] concepts européens tout à fait étrangers à la tradition intellectuelle autochtone. » (Goulet, 2000, p. 62)

Cependant, ces catégories ne sont pas suffisantes, car dans tout ce va-et-vient au sein de la sphère religieuse autochtone, Goulet (2000) rappelle que toute tradition est un produit changeant, et que les autochtones, pas plus que les non-autochtones, ne restent enfermés dans ces mêmes catégories sociales tout au long de leur vie. À titre d'exemple, de jeunes progressistes peuvent devenir traditionalistes en vieillissant et revendiquer les traditions auxquelles ils n'accordaient que très peu ou pas du tout d'attention durant leur jeunesse, sans compter que la tradition elle-même est en constante transformation.

Ainsi, lorsqu'on parle du monde religieux autochtone, que ce soit à l'intention des traditionalistes ou des progressistes, il faut avoir en tête le fait que certains concepts ou certaines catégories sont à utiliser avec modestie, compte tenu de leur référence tout à fait extérieure aux valeurs autochtones, car :

Ce que les traditionalistes classent comme mode de vie et forme du savoir, d'autres continueront de les nommer « religion », « croyance » ou « superstition », selon un classement tout à fait eurocentrique. (Goulet, 2000, p. 62)

Enfin, en tant que chercheure, je considère que ces questions sont d'une importance capitale. Elles seront élaborées davantage au point 2.3 dans le discours de Barth (1995) et de Poirier (2004) concernant l'appréhension des savoirs provenant de

cultures différentes de la culture dominante et dans celui de Dwyer (2005) concernant les modes de classification scientifique des espèces végétales.

2.1.4 Laugrand (2013) et la « spiritualité autochtone »

L'anthropologue Frédéric Laugrand (2013) est également d'avis que la communauté chrétienne autochtone se présente sous des formes multiples qui diffèrent du christianisme tel qu'il est communément pratiqué en Amérique du Nord :

Les traditions chrétiennes des Autochtones ne sont ni la reproduction ni une simple adaptation au christianisme. Elles n'ont pas épousé l'individualisme social qui accompagne cette religion, de sorte que le relationnel et le collectif l'emportent toujours. (Laugrand, 2013, p. 222)

Par contre, Laugrand remarque l'existence d'un christianisme autochtone – enchevêtrement des traditions chamaniques et chrétiennes – qui apparaît déjà dans les sources historiques, notamment chez les Atikamekw Nehirowisiwok, les Innus, les Hurons et les Mohawks (Gélinas, 2013, p. 222). Pour décrire les dynamiques et les profondes transformations des systèmes religieux chez les Premières Nations du Québec et du Grand Nord, Laugrand (2013) désapprouve l'utilisation du concept de « spiritualité autochtone », qui n'est, selon lui, pas plus adapté que celui de « religion » ou les notions de « syncrétisme » et de « dualisme religieux ». Selon lui, la spiritualité renvoie au concept de religion en reprenant les dogmes du christianisme, qui distinguent un « corps matériel souvent associé à la souillure et un principe immatériel indépendant, l'âme pure et salutaire. » (Laugrand, 2013, p. 214) Dans ce cas, ce qui est problématique dans l'utilisation du terme de spiritualité autochtone est le fait que cette distinction entre le corps et l'esprit n'est pas un principe commun dans les systèmes religieux autochtones, qui n'associent pas forcément la notion d'esprit ou d'âme avec une immatérialité.

Dans l'univers religieux autochtone, le corps se situe au centre des relations entre les éléments (animaux, humains, végétaux, ancêtres, esprits, âmes, etc.) qui composent l'environnement d'une personne. Comme l'explique notre auteur, c'est « la corporalité²⁷ » qui est mise de l'avant, c'est-à-dire que c'est le corps qui devient l'opérateur principal entre les entités et « c'est par le corps que les Autochtones pensent leur rapport au monde ». (Laugrand, 2013, p. 215) C'est là où, selon l'auteur, le concept de cosmologie²⁸ autochtone permet de comprendre des visions du monde, sans qu'il n'y ait de distinction entre le corps et l'esprit. Dans une telle configuration, il est possible d'entrevoir le fait que les humains, les animaux et les végétaux sont des êtres égaux, c'est-à-dire qu'ils ont des statuts équivalents, étant donné la relation qu'ils partagent dans un même univers. Cela explique d'ailleurs les nombreuses règles et les nombreux rituels que les humains pratiquent lorsqu'ils tuent un animal lors d'une chasse. (Laugrand, 2013, p. 219)

Cette forme de compréhension du monde est totalement en opposition avec les valeurs véhiculées par la culture occidentale. Au lieu d'être le centre d'intérêt ou « d'être au sommet d'une hiérarchie des êtres » (humains, animaux, végétaux, etc.) (Laugrand 2013, p. 219), l'humain est plutôt considéré comme un élément de la création en relation avec son univers, partageant, dans bien des cas, son intériorité (capacité de penser, d'interagir et de ressentir, possession d'une âme, etc.) avec les animaux et même avec les plantes et les êtres inanimés. En accord avec les propos de Descola (2001, 2005) et de Vivieros de Castro (1991, 1998), Laugrand (2013) affirme « qu'il ne reste plus que les physicalités pour différencier les êtres, d'où l'importance

²⁷ La corporalité amérindienne est également l'objet des travaux de Descola (2001, 2005) et de Vivieros De Castro (1991, 1998). La définition de ce terme est donnée par Laugrand : « Corporalité : le principal opérateur ontologique des cosmologies autochtones, la différence passant avant tout par le corps. » Source : (Laugrand, 2013).

²⁸ La définition de ce terme est donnée par l'auteur : « Cosmologie : Représente un mode d'être au monde qui passe d'abord par le corps, une vision de ce monde, mais aussi son entendement. » (Laugrand, 2013)

du corps et de ses ornementations, qui servent à les distinguer – comme les vêtements – et à communiquer. » (Laugrand, 2013, p. 219)

2.2 Précisions conceptuelles selon le « symbolisme des arbres » (Rival, 1998)

Dans une suite logique par rapport à notre cadre théorique, nous nous intéressons, en deuxième lieu, aux données existantes sur les relations entre les humains et les arbres dans différentes cultures, car ce sujet n'a pas été abordé dans les communautés autochtones du Québec, ni même au Canada. Cette partie du texte concerne les démarches des anthropologues qui se sont intéressés à ce type de relation dans la pensée de différents groupes ethniques qui peuplent le monde actuel. Cette section repose essentiellement sur l'arbre en tant que symbole matériel et immatériel, comme l'entend l'auteure Laura Rival (1998).

Dans le livre *The social life of trees – Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Laura Rival (1998) rassemble les propos de plusieurs conférenciers qui ont entrepris de théoriser les relations entre les sociétés humaines et leur environnement naturel. Dans cette initiative, le but de l'auteure n'est pas tant de se pencher sur la différence entre la nature et la culture, mais plutôt de réaffirmer la continuité entre les espèces biologiques à travers le monde vivant.

Selon Rival (1998), il existe dans ce domaine bon nombre d'écrits anthropologiques qui portent sur les animaux, les paysages et les espaces cultivés (Rival, 1998, p. 1), mais très peu s'orientent du côté des arbres. Pourtant, dans ce livre, les auteurs montrent que les arbres sont des symboles centraux des processus sociaux et de l'identité collective, les plus visibles et les plus puissants. En d'autres termes, dans cette perspective, les arbres sont perçus comme des représentations externes de la réalité interne d'une population donnée. Cela permet une exploration des systèmes de

savoirs locaux en fonction d'un cadre qui ne se réfère pas qu'à « l'orientalisme » ou qu'à « l'occidentalisme » (Rival, 1998, p. 2).

Selon Rival (1998), l'étude de cet « objet matériel » (Rival, 1998, p. 1) devient alors l'image tangible de la réalité visible et invisible d'un groupe donné et c'est par l'observation et la compréhension de la signification des caractéristiques et des rôles qui lui sont attribuées selon son contexte qu'il est possible de le comprendre. Dans ce cas, l'arbre est un pont, un outil qui relie le ciel, la terre, l'intangible autant que la matière. Il permet une compréhension approfondie des mondes qui se rencontrent comme s'en est le cas dans cette recherche.

À titre d'exemple, Rival (1998) explique que les arbres doivent être étudiés comme une partie du paysage. Si le paysage est essentiellement culturel et historique, ils peuvent l'être tout autant. Comme les arbres, le paysage évolue et change. Comme le paysage, l'histoire et la culture d'une population se transforment également. Les arbres seraient des supports idéaux pour ce genre de recherche, précisément parce que leur statut d'organismes vivants est ambigu ; certains percevront les arbres comme un objet matériel, d'autres comme une forme de vie, « life-form » (Rival, 1998, p. 3), faisant partie d'un écosystème. Ainsi, perçus comme un objet vivant, les arbres de la forêt mauricienne peuvent renseigner sur la relation que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec eux. Le symbolisme des arbres comme l'entend Rival (1998) sera expliqué d'avantage à travers les écrits des auteurs qui suivent.

Dans l'étude des différentes utilisations symboliques des arbres, Marie Mauzé (1998) perçoit également deux discours opposés dans la façon de conceptualiser le mode de relation établie entre les humains et les arbres : le « discours contemporain » et le « discours traditionnel » (Mauzé, 1998, p. 235). Selon cette auteure, ces deux axes de recherche poursuivent des objectifs différents, dans la mesure où l'un donne la

priorité aux emplois liés aux industries du bois, alors que l'autre tient à la conservation de la forêt.

Dans son texte, Mauzé (1998) examine le rôle du cèdre dans la sphère socioreligieuse amérindienne de la côte ouest du Canada. Elle explique que dans ces cultures, les arbres, particulièrement les cèdres, sont considérés comme des êtres animés ayant des valeurs matérielles et spirituelles qui leur donnent une importance cruciale au sein des communautés autochtones. À la différence de l'objet matériel, en positionnant ces végétaux au centre de l'explication de la vie humaine, on apprend que ces peuples de l'ouest n'ont d'autre choix que d'agir avec respect envers leur environnement naturel (Mauzé, 1998, p. 243).

Pour sa part, Yasushi Uchiyamada (1998) explore les rôles et les fonctions que peuvent avoir certaines essences d'arbres dans une caste inférieure en Inde, les intouchables du village Nagarajanadu (Kerala). Selon les coutumes qui sont pratiquées au sein de ce groupe, quand un hindou meurt, ses os sont brûlés sous l'arbre Jaquier qui est la représentation collective d'un corpus familial. Cet arbre est d'ailleurs un symbole équivalent à la maison familiale dans leur conception du monde. Ainsi, selon Uchiyamada (1998), l'arbre peut être aimé des membres de la famille du défunt, autant qu'il peut être craint par les autres. Dans ce même groupe culturel, les Kaavus, une autre variété d'arbres, forment une porte d'entrée, une connexion avec le monde des esprits. Ces peuples de basses castes considèrent les Kaavus qui poussent sur leurs terres ancestrales comme la continuité de leurs temples (Uchiyamada, 1998, p. 181). Les champs où ils travaillent sont alors perçus comme des endroits « dangereusement fertiles » (Uchiyamada, 1998, p. 181), qui sont empreints d'énergie et de force de vie. Ils sont à la fois hantés par les esprits et les fantômes qui les habitent. Nous verrons, au chapitre 4, que ces notions de réincarnation et d'analogie entre l'arbre et la famille sont des concepts actuels chez

les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. Nous découvrirons également comment ils s'organisent au sein des univers cosmologiques qui sont présents dans cette communauté.

Dans une approche semblable à celle d'Uchiyamada (1998), Van Beek et Banga (1992) ont étudié les fonctions de l'arbre dans la société des Dogon, un peuple du Mali, à travers un rituel populaire, le *Puro*. Le *Puro* est un conflit d'ordre environnemental entre les hommes et les femmes qui s'explique par le fait que dans le village de Tireli, les femmes ont besoin du bois d'un arbre, le ponuwoods (*Detarium microcarpum*), pour faire le feu, afin de cuisiner et de faire de la poterie. Quant aux hommes, ils refusent de le couper, à cause des fruits délicieux qu'il procure. Lors du rituel, les hommes s'opposent aux femmes au moyen d'une traditionnelle prise de contrôle exercée par les masques. Dans cette pratique, les arbres ont un rôle prépondérant de nature symbolique et matérielle, c'est pourquoi les anthropologues explorent les fonctions qu'ils jouent entre les hommes et les femmes. Ainsi, on comprend que chez les Dogon, ces pratiques peuvent être perçues comme une intention qui tend à préserver et à respecter (Van Beek et M. Banga, 1992, p. 72) les rares ressources naturelles de la région. Selon les auteurs, la compréhension des motifs qui sont à la base de ce conflit permet d'éclairer la relation qu'entretiennent les Dogon avec leur environnement ainsi que sur la place qu'occupe l'arbre dans leur mode de vie. La façon de s'intéresser à ce rituel et d'en comprendre le sens évoqué au sein de la communauté est un bel exemple des mécanismes de compréhension (l'arbre en tant que symbole) sur lesquels se base Rival (1998) par rapport à une culture différente de la sienne. À la lumière de ces stratégies de recherche, des rituels et des récits atikamekw nehirowisiwok, dont les arbres sont des acteurs, sont étudiés dans ce mémoire, afin de comprendre la symbolique qu'ils évoquent dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw et de mettre en lumière les rôles et les responsabilités de chacun.

Enfin, ces exemples relatés par Rival, Mauzé et Uchiyamada (1998) et Van Beek et M. Banga (1992) montrent que les arbres étudiés en tant que symboles peuvent être révélateurs d'une pensée commune au sein d'un groupe donné. Autant en Inde qu'au Canada, certains arbres et certaines plantations peuvent incarner des esprits et des déités vénérées ou être tout simplement perçus comme des êtres vivants qui ont un statut d'une importance comparable à celui de l'être humain. Sans trop généraliser, à la lecture de ces exemples, on pourrait découvrir des ressemblances entre le *bush* africain, les champs indiens et les forêts atikamekw nehirowisiwok, où les arbres sont porteurs d'une identité ou d'une fonction que leur attribuent les humains. Les arbres deviennent ainsi les premiers informateurs de ce qu'évoque la signification de la symbolique qu'ils portent, en plus de révéler la nature de leurs relations avec les humains.

2.2.1 Anthropologie environnementale

Dans le domaine de l'anthropologie environnementale, l'ethnoécologie se situe au cœur des recherches de Dwyer (2005) et de Brunois (2005). Dans son texte, Dwyer (2005) utilise le terme « ethnoécologie » en référence à l'écologie en tant qu'expérience, par opposition à l'écologie scientifique, qui peut être comprise par des méthodes plutôt analytiques et théoriques. Dans cette discipline, l'humain doit être considéré uniquement dans un contexte où il a un engagement continu ou une relation continue avec son environnement. Cette relation mutuelle est fondamentale dans le domaine de l'ethnoécologie (Dwyer, 2005, p. 17).

Dwyer (2005) remet en question les formes d'intérêt que les humains portent à l'ethnoclassification des espèces végétales. Il mentionne que ces connaissances sont souvent considérées pour leur côté technique et utilitaire, sans toutefois tenir compte des conceptions sociocosmiques (mise en ordre de l'ensemble de l'univers)

desquelles elles font partie (Dwyer, 2005, p. 12). Cette façon d'aborder l'ensemble du système de savoirs locaux permet de dépasser ce côté théorique en accordant une place prépondérante au rôle de l'imagination qui se rapporte à un monde relationnel, c'est-à-dire à un monde où l'écologie et la vie sociale des acteurs, qu'ils soient humains ou autres, seraient comprises comme une unité (Dwyer, 2005, p. 12). Ce qu'il dénonce est le fait que chacun (chercheurs, anthropologues, scientifiques, autochtones, etc.) ait en tête une conception du monde qui se réfère à ses croyances personnelles. Il remarque que, bien souvent dans l'étude de leur environnement, les gestionnaires forestiers, les professeurs et tous ceux qui se trouvent réunis au sein d'un même espace ont une façon bien à eux d'interpréter ce qu'ils perçoivent. Ainsi, Dwyer (2005) se questionne sur la façon qu'ont certains scientifiques de classer les humains et les non-humains sans faire référence à leurs catégories référentielles, qu'il appelle « métaclassifications » (Dwyer, 2005, p. 21), des catégories qui, selon lui, mettent la priorité sur les conceptions occidentales ou scientifiques.

En plus du rôle de l'imagination dans l'étude des relations mutuelles entre les êtres vivants, il faut ajouter l'émotion et l'affectivité (Brunois, 2002, 2003, 2004, 2005). Il semblerait que la façon dont les gens interagissent avec leur environnement est toujours influencée par leur imaginaire et encadrée dans des métaphores qui sont véhiculées à travers les valeurs de leur peuple : « [...] *personhood, sociality and the imagination 'grow' in context that people themselves abductively create.* » (Dwyer, 2005, p. 21). Ainsi, selon cet auteur, dans l'étude des relations entre les humains et les espèces végétales, tout bon chercheur(e) doit tenir compte des caractéristiques physiques, biologiques et comportementales des éléments vivants, mais aussi de leurs rôles dans la vie des membres d'une société donnée. Il/Elle doit également se rappeler l'influence que joue son imagination sur ses propres perceptions.

Le travail de Florence Brunois (2002, 2003, 2004, 2005), qui aborde les savoir-faire locaux des Kasua, un peuple de la Papouasie Nouvelle-Guinée, est un exemple de la

mise en pratique des théories de Dwyer (2005). Son approche, inspirée de l'ethnoécologie, lui a permis, entre autres, lors de son expérience de terrain, de reconnaître le caractère interactif des relations entre les humains et les êtres vivants à travers un cadrage qui respecte les conceptions des Kasuas et qui comprend les éléments vivants de leur entourage au même titre qu'eux. En renonçant au concept humanocentrique qui pose l'humain au centre des réflexions, elle raconte qu'elle a pu reconnaître une pleine identité aux êtres vivants, à ceux qui interagissent dans la conception des mondes conceptuels de chacun. Cette approche a eu comme conséquence de remettre en cause les concepts de nature et de culture (Descola, 2005), tels qu'envisagés dans la culture occidentale²⁹. Selon elle, la nature et la culture ne peuvent être perçues selon leur vocation unique, c'est-à-dire que dans le monde des Kasuas, il n'existe aucune différence entre ces deux concepts : « Les savoirs locaux se présentent comme des savoirs « culturellement » intégrés : ils transgressent le dualisme. » (Brunois, 2005, p. 32)

Cette façon d'aborder son terrain de recherche lui a permis, entre autres, d'atteindre un niveau de compréhension supérieur, ou plutôt sensoriel, qui lui a procuré une ouverture remarquable dans ses recherches. À titre d'exemple, elle dit avoir observé que c'est en fonction de leurs comportements mutuels que les esprits et les plantes se caractérisent dans l'univers des Kasuas: l'odeur que dégage tel arbre, le fait que le figuier soit étrangleur ou que telle liane soit rampante, épineuse ou encore à crampons, ne relèvent pas pour les Kasuas d'un caractère morphologique botanique, mais bien d'un comportement « personnel à la plante » (Brunois, 2002, 2003) comparable à celui qu'ils reconnaissent aux autres formes de vie qu'ils considèrent comme *alter ego*. (Brunois, 2005, p. 35)

²⁹ Au sujet de la dichotomie entre nature et culture, voir les propos de Willems-Braun (1997) cités au chapitre 1.

Dans la description de cet échange, l'auteure parle de « personnalités des arbres ». Elle met en lumière le rôle de l'imagination, de l'émotion et de l'affectivité dans la reconnaissance des membres (humains/non-humains) se partageant un même environnement. Elle prend également en considération le fait qu'il n'y a pas que l'humain qui manipule son environnement, mais que son environnement peut aussi avoir des effets considérables sur son comportement (ces deux caractéristiques majeures de la relation arbre/humain que soulève l'auteur sont expliqués davantage au chapitre 4). Cet exemple de conceptualisation des univers de sens des Kasuas, inspiré des théories de Dwyer (2005), constitue une avenue tout à fait appropriée pour la compréhension qu'ont les humains de leur environnement en relation avec les théories du symbolisme des arbres. Pour cette raison, le terrain réalisé avec les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan ainsi que l'analyse des données ont été conçus selon un regard inspiré de ces concepts, dans lesquels l'émotion, l'affectivité, les sens humains, la sensibilité et la prise en compte de l'environnement se situent au premier plan.

2.2.2 Bird-David (1999) et le concept « revisité » d'animisme chez les Nayaka (Inde)

Dans son texte « Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology » (1999), l'anthropologue Nurit Bird-David questionne le concept d'animisme pour expliquer la relation qu'entretiennent les Nayakas (un peuple de chasseurs-cueilleurs du sud de l'Inde) avec leur environnement. Selon elle, ce concept est mal interprété par les chercheurs. En plus de percevoir les Nayakas comme des « primitifs » (Bird-David, 1999, p. 68), certains abordent ce concept avec une pensée moderniste³⁰ qui se réfère à une conception individuelle de l'être humain. Cette pensée moderniste est en fait une conception dualiste de l'univers reprenant l'idée

³⁰ Par le terme « moderniste », l'auteur se réfère aux idées et aux concepts qui ont influencé le paysage euro-américain du XVII^e au XX^e siècle.

d'une dichotomie entre le corps et l'esprit ainsi qu'entre l'être humain et son environnement. Ce qui nous intéresse ici cependant, c'est la méthode de l'auteure pour questionner la façon qu'ont certains chercheurs de séparer les humains des non-humains dans la définition d'une entité. Dans cette perspective, les non-humains sont perçus comme une sous-catégorie de l'humain, une notion qui, selon elle, ne s'applique pas totalement aux principes autochtones, en plus d'opposer systématiquement la notion de « primitif » (Bird-David, 1999, p. 68) à la science moderne.

Selon Bird-David, ce n'est pas dans toutes les cultures que l'individu se réfère à une entité singulière. À titre d'exemple, dans la mentalité sud-asiatique, une personne est une composition de relations, un microcosme homologue à la société (Bird-David, 1999, p. 72). Confrontée aux multiples embûches rencontrées dans l'étude des univers conceptuels autochtones, l'auteure se réfère au concept de « dividual » (Stratern, 1988), selon lequel une personne se compose d'un partage de relations ou de liens de parenté, non seulement entre les Nayakas, mais avec tous les éléments qui composent son univers, en opposition à l'individu tel qu'il est compris dans la pensée moderne (Bird-David, 1999, p. 72).

Concernant cette notion de « dividual », Bird-David (1999) explique que les Nayakas ne séparent pas les « autres êtres » d'eux-mêmes, mais qu'ils identifient un gène différent à l'intérieur de chacun. Ce peuple reconnaît que les « autres êtres » ont leurs différentes *affordances* (Bird-David, 1999, p. 75) – ensemble des caractéristiques d'un objet ou d'un milieu que peut utiliser un individu pour réaliser une action. Ces *affordances* sont de divers types et se différencient par les mots auxquels ils se réfèrent (éléphants, montagne, arbre, humain, etc.).

Ainsi, pour comprendre la nature de la relation qu'ont les Nayakas entre eux et avec les divers éléments de leur environnement, il faut d'abord, selon Bird-David (1999), comprendre leur ontologie. L'idée de partager des espaces, des choses et des actions est fondamentale dans la conception de la vie sociale des Nayakas ; dans l'expérience commune de partage, se manifeste une connaissance de l'autre. À titre d'exemple, ils doivent savoir, non seulement comment chacun s'exprime, mais comment chacun s'exprime avec les autres, non pas comment chacun partage, mais comment chacun partage avec les autres, et ainsi de suite. Alors, tout se joue en fonction de la relation entretenue avec l'environnement, considérant que cet environnement comprend différentes formes de vie. Ainsi, les Nayakas doivent connaître, non pas un Nayaka pour lui-même, mais un Nayaka en fonction de sa façon d'interagir avec les autres. (Bird-David, 1999, p. 72). Lorsqu'ils se déplacent dans la forêt, les Nayakas sont donc attentifs à leurs comportements mutuels, qui se définissent en fonction des événements qui surviennent dans un lieu donné.

Pour les Nayakas, tout est en mouvement et tout change. La conscience de l'être au monde dépend des types d'éléments, qui sont perçus en fonction du pouvoir qu'ils ont sur les personnes et selon ce qu'ils représentent pour elles. Dans ce genre de relation, le sens des éléments environnants n'est pas imposé ni prédéterminé dans la conscience des Nayakas. Il se constitue à même les actions. Les Nayakas acquièrent des informations sur les éléments qui les entourent en agissant à l'intérieur de leur environnement et en lui prêtant attention. Selon la nature de l'interaction, un élément (animal, végétal, humain, etc.) peut être perçu comme une personne ou comme un objet, dépendamment de ce qui se passe entre la personne et l'élément : cela devient autant une question d'environnement que de comportement. Nous verrons, au chapitre 4, que chez les Atikamekw Nehirowisiwok, l'arbre peut être considéré pour sa forme matérielle, mais aussi pour sa forme animée et vivante, tout dépendant de la relation entretenue avec lui.

Ces notions illustrent le concept de « dividual » (Stratarn, 1988) : « *They* (les Nayakas) *make their personhood by producing and reproducing sharing relationship with surrounding beings, humans and others.* » (Bird-David, 1999, p. 73). On comprend ainsi que les Nayakas maintiennent des relations sociales avec les autres êtres, non parce qu'ils les considèrent comme des humains identiques à eux, mais bien parce qu'ils sont engagés dans une relation avec eux. Ainsi, les autres êtres ou les éléments peuvent constituer une sorte de « personne » selon la nature de l'interaction entretenue avec eux.

Quand les Nayakas parlent aux arbres, il ne semble pas y avoir de rapport avec un apprentissage des différentes essences et cela ne prend pas l'allure d'un rituel qui est effectué dans le but d'acquérir des connaissances, tel que la pensée moderne pourrait le concevoir. Selon Bird-David (1999), parler comporte une relation d'échange avec les arbres. Alors, « parler avec un arbre » plutôt que « couper un arbre » (Bird-David, 1999, p. 77), c'est s'apercevoir qu'il y a une action relationnelle qui est en jeu. C'est être conscient des changements en soi et dans l'arbre. Dans cet échange, il y a l'attente d'une réponse, et celle-ci se crée dans une interaction mutuelle, et même à travers les responsabilités mutuelles de deux êtres vivants.

C'est donc en « dividual » (Stratarn, 1988) l'environnement plutôt qu'en le dichotomisant qu'on est incité à porter attention au « nous », qui absorbe les différences plutôt qu'il ne les met à l'avant-plan, jusqu'à en oublier les traits communs (Bird-David, 1999, p. 78). En faisant ces liens, cela permet d'évaluer les ressemblances entre les cultures plutôt que de n'en percevoir que les différences (Barth, 1995 ; Poirier, 2004). Enfin, le concept de « dividual » (Stratarn, 1988) se réfère au fait qu'il y a des peuples qui, non seulement, personnifient les arbres, mais qui le font selon la nature des interactions entretenues avec eux. Cela témoigne également de la relation d'échange équitable qui a lieu entre le végétal et l'humain,

dans la mesure où l'humain se perçoit et conçoit l'autre comme une composante affluente de son milieu de vie, autant qu'une composante intégrante de sa personne.

2.3. Barth (1995, 2002) et Poirier (2004) : les savoirs et la culture des autres

Dans le texte *An Anthropology of Knowledge*, de l'anthropologue Fredrik Barth, (2002), on trouve les outils nécessaires pour comprendre le concept de savoir quand la culture s'insère, non seulement dans un discours extérieur à nos valeurs, mais également à l'extérieur du cadre universitaire, comme c'est le cas pour cette recherche.

Selon Barth (1995, 2002), la culture est souvent déterminée par des éléments qui se distinguent de nos habitudes. Cela produit une définition de ce que les autres pensent et disent en fonction d'éléments qui contrastent avec les nôtres, sans forcément représenter le fondement réel de leur pensée ni de leurs actions. Cela rend la culture des autres exotique et déconstruit leur point de vue, en rendant tout rationnel et raisonnable, ce qui ne représente que partiellement et inadéquatement leur point de vue (Barth, 1995, p. 65). Dans ce cas, ce processus ne tient pas compte des ressemblances entre les cultures. L'erreur réside alors dans le fait de ne pas faire une lecture globale de la culture, mais de se concentrer plutôt sur les différences qui résident entre les divers systèmes de savoirs, pour ensuite s'en servir comme cadre de référence. Une fois sur le terrain, ces outils ont été mis en pratique, car il importe de se rendre compte de ces mécanismes identifiés par Barth (1995) dans la rencontre d'une culture étrangère à la nôtre, celle des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan.

Pour pousser la réflexion plus loin sur la prise en compte des différences culturelles entre les groupes hiérarchiques, Poirier (2004) souligne que :

Dans cette ère de globalisation et de modernité avancée, le discours néolibéral sur le multiculturalisme et l'accommodation des différences donne l'impression de reconnaître et de célébrer les différences. Ce qui pose problème dans ce cas, c'est que les différences culturelles qui sont reconnues sont souvent superficielles : ce sont celles qui sont présentables et acceptables selon les codes moraux de la société dominante, celles qui offrent la stimulation de la différence, mais sans déranger et sans causer d'anxiété. (Poirier, 2004, p. 10)

Dans ce genre d'approche, les habitudes des cultures minoritaires sont reprises et transformée afin qu'elles s'agencent et soient conformes aux valeurs de la culture dominante. Cela engendre une prise de contrôle régissant l'univers des autres en fonction de critères qui ne s'appliquent pas toujours aux valeurs d'autrui. Les différences ciblées et mises de l'avant par la culture dominante sont, dans ce cas, celles qui ne choquent pas et qui ne remettent pas en question « l'ordre social et moral dominant, ni les principes ontologiques et épistémologiques dominants. » (Poirier, 2004, p. 10)

À cette difficulté de reconnaissance de la culture de l'autre s'ajoute un autre élément susceptible de modifier le regard du chercheur sur son sujet. En plus des frontières imaginaires, Barth (1995) reconnaît que l'image de la culture est parfois définie avec des emboîtements et des frontières géographiques. Selon lui, la culture a plusieurs modalités, et il faut questionner la catégorisation qu'on a tendance à appliquer de façon involontaire et inconsciente lorsqu'on parle de culture dans l'étude des savoirs d'un peuple étranger à nos valeurs. Cette idée est reprise par Poirier (2004), qui mentionne que lorsque la culture est pensée selon un modèle précis et prédéterminé, cela fait en sorte d'inclure les identités dans des cases, au lieu de les comprendre. En d'autres termes, on comprend la culture comme un objet (figé et stagnant), plutôt que comme un phénomène vivant. Pourtant, selon Poirier, (2004) la culture est un concept qui n'est pas homogène. Elle détient un passé en plus de son histoire actuelle qui se caractérise selon différentes façons. En cela l'auteur rappelle que :

(...) s'interroger sur la culture, et les anthropologues l'ont compris depuis longtemps, c'est s'interroger sur sa prégnance, comme processus vécu et comme expérience partagée, mais aussi sur la pluralité des mondes culturels et la complexité de leurs interrelations. (Poirier, 2004, p. 8)

En somme, le savoir peut définir la culture, dans la mesure où on comprend qu'il intervient entre les gens de plusieurs manières dans la définition de leur culture. Dans ce mémoire, le fait de concevoir la culture atikamekw nehirowisiw de cette façon procure une plus grande ouverture qui, toutefois, selon Barth (1995), semblerait aller à l'encontre des concepts académiques. Nous comprendrons que cela n'est pas moins efficace pour autant.

2.4 L'approche théorique : synthèse

À la lumière de ces constats, on pourrait très bien questionner le bien-fondé de la catégorisation des pratiques religieuses puisque, d'un auteur à l'autre, on prend conscience de la porosité et du débordement des catégories instaurées par les anthropologues cités (Gélinas, 2000, 2003, 2007 ; Goulet, 2000 ; Laugrand, 2013). Pour sa part, Gélinas (2000, 2003, 2007) nous a fait nous rendre compte de la provenance des variations dans le paysage religieux autochtone. Il nous a également mis en garde par rapport à la façon de les aborder. On constate, dans les écrits de Goulet (2000), qu'il donne une explication du concept de religion, c'est-à-dire qu'il explique pourquoi il n'est pas adapté à l'ensemble d'une communauté autochtone (rejet du mode de vie traditionnel et imposition d'une doctrine occidentale). Enfin, Laugrand (2013) traite du concept de spiritualité autochtone comme d'une catégorie balisée par les fondements occidentaux rappelant ceux du dogme de la religion catholique.

En somme, généralement, ces auteurs ont en commun de s'accorder sur le fait que les notions de dualisme et de syncrétisme religieux sont des concepts inadaptes pour expliquer la diversité que peuvent représenter les systèmes religieux dynamiques qu'on trouve dans les milieux autochtones du Québec. Les concepts de religion, de religion autochtone et de spiritualité autochtone sont également des termes à proscrire ici. Tous s'accordent sur le fait que ce sujet est beaucoup plus complexe qu'il ne semble lorsque qu'on considère le processus de transformation historique qui a marqué les systèmes religieux autochtones, sans oublier l'influence provenant de la société occidentale. Chose certaine, ces systèmes complexes doivent être « pensés en termes d'adaptation et de transformation plutôt qu'en termes de préservation et de disparition » (Gélinas et Teasdale, 2007, p. 2).

Nous avons pu, en explorant le symbolisme des arbres (Rival, 1998) – l'arbre en tant que symbole représentatif de la pensée d'un peuple – nous initier aux rôles et responsabilités des peuples de différentes cultures envers leurs arbres. Mauzé, Rival et Uchiyamada (1998) ont montré que l'arbre, lorsqu'il est considéré en tant que symbole matériel, peut être révélateur des pensées collectives qui caractérisent un peuple entier. Nous avons vu en Inde et en Afrique que les arbres pouvaient être porteurs d'une âme ayant des répercussions sur le comportement des humains. Nous avons constaté en Papouasie Nouvelle-Guinée que c'est à travers une interprétation sensorielle que les Kasuas font des comportements des végétaux environnants qu'il est possible d'en apprendre davantage sur leur conception du monde. Ces exemples observés, en partie, ailleurs qu'au Canada, agiront à titre de références dans la construction de notre projet de recherche et inspireront des questionnements auxquels nous tâcherons de répondre.

Concernant les difficultés rencontrées dans l'étude d'un tel objet de recherche, nous avons vu avec Barth (1995), Poirier (2004) et Dwyer (2005) que dans la

compréhension des savoirs et des comportements d'une culture étrangère, il était plus qu'important de tenir compte du contexte (Barth, 1995), de l'expérience partagée (Poirier, 2004), de l'imagination, de l'émotivité et de l'affectation (Dwyer, 2005). Cela permet d'éviter de rendre exotique et de catégoriser les coutumes des autres, ce qui inciterait à ne représenter que partiellement le point de vue d'une culture. Ainsi, l'ensemble des concepts expliqués dans ce chapitre permettra, au point suivant, de formuler une approche théorique et conceptuelle adaptée à la réalité du paysage culturel, social, politique et religieux qu'on trouve à Opitciwan. Cette approche sur mesure constituera l'angle de recherche par lequel la relation entre les Atikamekw Nehirowisiwok et les arbres sera observée.

2.4.1 La cosmologie autochtone

Le concept des dynamiques religieuses en constante évolution dans l'univers autochtone semble englober celui de la cosmologie autochtone qu'on trouve chez les Atikamekw Nehirowisiwok, (Viviero De Castro, 1991, 1998 ; Descola, 2005 ; Jérôme, 2010 et Laugrand, 2013). Nous avons vu avec Laugrand (2013) que ce concept permet d'accorder de l'humanité aux éléments d'un environnement en les intégrant à une seule sphère. Celle-ci ne se limite pas seulement aux humains, contrairement à la « [...] cosmologie moderne ou naturaliste qui relègue tout ce qui n'est pas humain à la sphère de la nature pour mieux l'exploiter et pour y substituer aussi ses propres valeurs transcendantes. » (Laugrand, 2013, p. 219)

Dans le cadre de ce mémoire, le concept de cosmologie autochtone renvoie directement aux principes expliqués par Laugrand (2013) et se réfère également à la notion de « dividu » (Stratarn, 1988) expliquée par Bird-David (1999) : l'humain est une conception de son univers au même titre que les éléments qui l'entourent, selon la nature de la relation entretenue avec eux. C'est également en s'appuyant sur le symbolisme des arbres de Rival (1998) que l'étude des rôles et des responsabilités

des arbres dans les habitudes des Atikamekw Nehirowisiwok est conçue. Cet outil théorique permettra de considérer et de rendre compte de l'étendue des actes qui sont survenues et qui continuent à apparaître dans le paysage religieux d'Opitciwan (dichotomie entre traditionalistes, progressistes, catholiques et pentecôtistes ; va-et-vient entre différentes confessions, etc.), sans pour autant les isoler dans des catégories singulières. Certes, dans l'étude de ce type de relations, particulièrement chez les Atikamekw Nehirowisiwok, on ne peut faire fi de l'existence bien vivante de ce mélange de croyances, raison pour laquelle une partie de ce chapitre est consacrée à ce sujet. Dans le cadre de cette recherche, le concept de cosmologie autochtone permettra de rassembler l'ensemble des confessions religieuses qu'on recense en terre atikamekw nehirowisiw, sans qu'elles n'interfèrent dans le résultat des données et sans pour autant les ignorer. Cela permet également de comprendre l'arbre en tant que symbole représentatif de la pensée d'une communauté (Rival, 1998) selon laquelle l'arbre est une entité vivante. La cosmologie devient alors une large catégorie adaptée aux spécificités de la nation atikamekw nehirowisiw qui procure une compréhension éclairée et juste de la nature des liens qui unissent les habitants de la forêt boréale, soit ceux qui existent entre les arbres et les Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan.

CHAPITRE III

LES CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

Tel que nous l'avons exposé dans l'introduction, ce projet de mémoire s'insère dans le projet de recherche *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier* (CRSH, Programme Savoir, 2012-2015) dont l'objectif est de favoriser la mise en valeur et la transmission des savoirs atikamekw nehirowisiwok liés au territoire de l'ensemble de la nation en mettant l'accent sur les jeunes générations. Cette équipe de recherche se compose de chercheurs non-autochtones et d'experts autochtones locaux ; dans cette rencontre entre autochtones et non-autochtones loge l'intention d'explorer des avenues prônant la décolonisation des méthodologies de la recherche (Jérôme, 2010 ; Poirier, 2014) en milieu autochtone.

La méthodologie valorisée dans ce projet encourage la prise en charge de la recherche par les Atikamekw Nehirowisiwok, afin que ceux-ci aient une part active dans le processus de recherche. Cette relation égalitaire est mise en oeuvre à toutes les étapes de la recherche. À titre d'exemple, une assistante de recherche atikamekw nehirowisiw a été à mes côtés, afin de participer à cette dynamique d'échange et de partage. Un site Internet (Atikamekw Kinokewin) comme outil pédagogique et banque de données a également été mis sur pied (voir Poirier, 2014), des camps sont organisés chaque année et des rencontres avec l'équipe ont lieu plusieurs fois par année. Ainsi, mon projet de mémoire s'est bâti en fonction du respect de ces principes méthodologiques.

3.1 Le déroulement et les difficultés éprouvées

Pour effectuer mes recherches dans la communauté d'Opitciwan, la première étape de mon terrain a consisté à obtenir l'autorisation de Christian Awashish, chef du Conseil de Bande. À la demande de Gilbert Courtois, le directeur général, je lui ai fait parvenir une lettre expliquant mes intentions, suivie d'un document exposant les détails de mon projet de mémoire. En réponse à mon projet, j'ai été convoquée à une réunion qui a eu lieu à Roberval avec les membres de la direction du Conseil de Bande, afin que je puisse leur exposer oralement mes écrits. C'est donc avec leur accord, exprimé par un chaleureux « bienvenue chez nous », que j'ai pu entamer, le lendemain matin, mon terrain de recherche en territoire atikamekw nehirowisiw.

Une fois dans la communauté, j'ai vite pris connaissance de la pénurie réelle de logements. Il a été compliqué de me loger, d'autant plus que le seul choix qui s'offrait à moi avait un prix beaucoup trop élevé pour le budget que j'avais prévu. Heureusement, j'ai rencontré un Atikamekw Nehirowisiw qui a eu la merveilleuse idée d'installer sa tente, de style prosecteur (photo à l'annexe J) dans la cour arrière de sa maison familiale. Cette initiative a été des plus concluantes. Le montage de la tente avec la famille et des amis a été une activité traditionnelle qui en a rendu plus d'un heureux. Nous avons dû aller chercher des branches de sapin dans le territoire familial, mettre le terrain à niveau, courir à la recherche d'épinettes noires pour la charpente et tendre la toile de la tente. Ces activités ont été supervisées par le père, qui semblait très fier et surtout très heureux de se replonger dans des souvenirs vécus dans ce type d'habitation. La mère, très enthousiaste à l'idée de réaliser ce projet, a partagé avec nous des bribes de sa vie. C'est d'ailleurs dans ce type de tente fournie de sapinage qu'elle a vu le jour. À la tombée de la nuit, elle trouvait le moment idéal pour nous raconter des histoires de petits-hommes ou d'esprits, des histoires qui ont marqué sa jeunesse et qui sont toujours d'actualité dans la communauté. La tente a eu

un effet rassembleur, et les soirées passées en compagnie d'amis ont été plus qu'agréables.

Quelques semaines suivant l'installation de la tente, j'avais ma propre chambre dans la maison familiale et, très vite, je me suis taillé une place au sein de la famille. C'est d'ailleurs avec cette famille que j'ai eu la chance de préparer un *makocan* (une réception traditionnelle), d'aller à la pêche et à la chasse, de préparer des repas traditionnels, de fabriquer des capteurs de rêves, d'aller à la recherche de racines en guise de cordes, de préparer des remèdes, etc. L'accueil chaleureux de cette famille a, sans aucun doute, influencé positivement ma vision du nouvel environnement dans lequel je me trouvais. En fait, c'est à partir de ce moment (un mois suivant mon arrivée) que j'ai eu l'impression de mettre les pieds dans la communauté.

Au début, j'avais de la difficulté à exprimer mes objectifs et mes attentes ayant trait à mon projet de recherche et, à l'inverse, je sentais que les Atikamekw Nehirowisiwok ne me comprenaient pas vraiment. Dans le regard des autres, je me suis vite rendu compte que je n'utilisais pas les bons termes pour expliquer mes idées. Le fait d'être identifiée comme une étudiante en science des religions et de chercher à comprendre les savoirs traditionnels liés aux espèces végétales de la forêt a été quelque peu nuisible à mon image. Ayant eu un passé douloureux avec la religion ainsi que de mauvais rapports avec les industries de la santé (particulièrement pharmaceutiques), les Atikamekw Nehirowisiwok ne se sentaient pas concernés par mon sujet. Je devais alors trouver un moyen de me dissocier de cette image, qui n'était d'aucune manière révélatrice de mes intentions. Le temps passé sur le coin d'une table avec une enseignante autochtone, m'a été d'une aide précieuse pour le reste de mon séjour. Des termes comme « ressources naturelles », « *Aski* » et « *Notcimik* » lui semblaient plus appropriés pour exprimer mes intentions. D'ailleurs, je me suis questionnée sur la signification de ces termes dans le contexte actuel. Ces mots utilisés par la jeune

population évoquent-ils la même chose que lorsqu'ils sont employés par les aînés ? C'est dans ce contexte que l'idée m'est venue d'élaborer un petit questionnaire qui tiendrait compte de l'âge des répondants.

Trouver une assistante de recherche s'est révélé une tâche ardue, étant donné qu'un des critères du projet *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier* (2012-2015) était d'initier à la recherche une personne ayant terminé ses études secondaires et se trouvant toujours inscrite dans un programme d'étude. Malheureusement, à Opitciwan, ce n'est qu'un nombre limité de jeunes qui obtiennent leur diplôme d'étude secondaire... Ce n'est qu'à la fin de mon terrain qu'une étudiante s'est prêtée à l'exercice de recherche. Cependant, l'obtention d'un poste permanent au Centre de Santé des Femmes ne lui a pas permis de poursuivre les recherches qu'elle avait pourtant entamées avec enthousiasme.

3.2 Les outils de collecte des données

L'orientation générale de ce projet s'inspire des méthodes de type empirico-inductif et ethnographique, qui conduisent à la formulation d'un problème de recherche provisoire à partir d'une situation existante. L'emploi de méthodes qualitatives a été choisi dans l'intention de créer une façon appropriée de préserver les savoirs traditionnels liés aux arbres chez les Atikamekw Nehirowisiwok. La plupart des informations ont été recueillies à l'aide d'entretiens semi-dirigés³¹, de conversations

³¹ N'oublions pas de mentionner que les entretiens n'ont pas été corrigés. Ils ont été retranscrits tels quels. Certains ont été traduits par des Atikamekw Nehirowisiwok de la langue algonquienne vers le français, et d'autres ont été rédigés en français. Ce choix se justifie par le fait que, souvent, le sens des propos énoncés réside dans le choix du vocabulaire et de la structure des phrases. Il est à noter que le français n'est pas leur langue maternelle, et que dans leur façon de s'exprimer en français transparaît la manière atikamekw nehirowisiw de dire et de penser les choses. Notons également que dans ce mémoire, des pseudonymes sont attribués aux personnes qui ont été interviewées, dans

informelles³² et d'observation participante. Parmi les cinq entretiens réalisés, quatre d'entre eux ont été traduits par l'assistante de recherche, le cinquième s'étant déroulé en français avec un intervenant en santé mentale qui exerce une influence positive au sein de sa communauté. Les participants ont été choisis selon une sélection convenue avec les deux autres chercheurs présents dans la communauté, afin de ne pas déranger plus d'une fois une même personne (la plupart étaient des aînés). Parmi les aînés interviewés, deux sont de la famille de l'assistante de recherche. Cela a été l'occasion pour elle de leur rendre visite et de leur poser des questions qu'elle jugeait importantes sur ses origines. Tel qu'expliqué à la section 3.1.2, les entretiens ont été dirigés selon les conseils de Véronique Chachaï, la technolinguiste, afin de respecter le plus possible les aînés qui ont bien voulu se prêter à l'exercice.

Selon une approche multi-stratégique de collecte de données, toutes les sources documentaires de type audio, vidéo, textuel ou autre (le journal local, des œuvres d'art, la radio d'Opitciwan, les manuels scolaires, la Bible, le babillard du magasin général et celui du Conseil de bande, etc.) se sont révélées importantes. Une fois sur les lieux, une attention particulière a été portée à la présence des arbres sous toutes leurs formes (dans les rituels, l'industrie forestière, l'enseignement dans les écoles, la culture des jeunes, la nourriture traditionnelle, les messes catholiques, les sorties en forêt, les objets artisanaux, les objets traditionnels, etc.). Ces observations ont été notées dans deux cahiers, en guise de journaux de terrain.

le but de préserver l'anonymat de chacun. Seul Paul-Yves Weizineau est identifié en tant qu'auteur de la légende de l'Arbre Sacré, comme il me l'a demandé.

³² Ce que nous entendons par « conversations informelles » réfère à tout genre de moyens de communication qui ont été entendus lors du terrain de recherche. Beaucoup de renseignements ont été recueillis lors d'échanges spontanés avec les gens de la communauté (une rencontre au supermarché, lors d'une marche dans les rues, d'une activité avec les jeunes, etc.) ou lors de sorties en forêt avec ma famille adoptive.

D'un point de vue pragmatique, une fois en terre atikamekw nehirowisiw, j'ai fréquenté différents univers, tels que la salle des professeurs de l'école primaire et secondaire et la bibliothèque de l'école secondaire. D'ailleurs, il a été intéressant de répertorier les types de documents populaires auprès de la population locale (un nombre impressionnant porte sur la santé mentale, sur les problèmes psycho-sociaux, l'alimentation et la grossesse). À cet endroit, j'ai pu bénéficier de l'expertise de Rachelle, la bibliothécaire, pour l'histoire de sa communauté. La fréquentation de ces lieux m'a permis, entre autres, de me faire une idée d'ensemble des dynamiques sociales qui existent à Opitciwan, de connaître différentes réalités vécues chez les jeunes et les professeurs majoritairement non-autochtones ainsi que des relations entre les professeurs autochtones et non-autochtones. En offrant mes services de bénévolat au Centre de Service Sociaux, j'ai pu assister au camp d'été *Kaskina Mamo*, où j'ai connu une partie de la jeunesse atikamekw nehirowisiw. Des sorties en forêt avec ma famille adoptive m'ont permis de me familiariser avec les habitudes locales.

D'un point de vue stratégique, un entretien à la radio d'Opitciwan m'a fait connaître auprès des auditeurs. La participation aux ateliers organisés par la maison des jeunes, tels que des ateliers de perlage et de cuisine ainsi que ceux organisés par les services sociaux a été enrichissante. Les nombreuses promenades dans les rues de la communauté ont été fort utiles pour me familiariser avec l'endroit ainsi qu'avec les gens qui y vivent. Le simple fait de me montrer disponible et disposée auprès des habitants de mon nouvel environnement a facilité mon intégration et a fait de mon terrain une expérience des plus agréables et enrichissantes.

3.2.1 L'acceptation du temps comme outil privilégié

Les deux mois et demi en immersion totale passée en terre atikamekw nehirowisiw m'ont permis d'observer la place importante qu'occupent les savoirs et les pratiques

traditionnels au quotidien. Outre le fait que la majorité des professeurs quittent la communauté pendant la saison estivale, bon nombre d'Atikamekw Nehirowisiwok laissent également le village pour séjourner en forêt dans leur campement familial. À cet égard, un fait marquant (sur lequel je reviendrai) a été observé lors du temps des bleuets, pendant lequel bon nombre de cueilleurs se sont retrouvés dans le bois, chacun à son endroit respectif.

Le temps passé auprès des gens de la communauté m'a permis de me construire un réseau social, de bien comprendre le fonctionnement sociétal et de me faire connaître des autres. Le temps a été un facteur déterminant dans la qualité des relations que j'ai entretenues ; il a également été important pour la qualité des données récoltées. C'est dans une attitude de « lâcher-prise » envers les exigences que représente tout terrain de recherche que je suis parvenue à trouver un sens à mes recherches. C'est à partir de ce moment et conformément à cette attitude que mes recherches ont pris forme. Le simple fait de ne pas chercher à rentabiliser mon temps, en espérant faire des activités ou en ayant des conversations enrichissantes, m'a inspiré une attitude positive. Le fait de ne pas avoir d'attentes et de laisser les choses se produire d'elles-mêmes fut la meilleure façon de procéder, au niveau méthodologique, lors de ma recherche de terrain. C'est donc dans l'expérience directe et la reconnaissance du moment présent que les intérêts de mes recherches se sont concrétisés. C'est au cœur de ces échanges sincères que se sont fondées mes recherches, et même mes amitiés.

3.2.2 La méthode pour questionner un aîné

Tel que je l'ai mentionné, un des buts visés par le projet *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier* (2012-2015) consiste à sensibiliser une personne atikamekw nehirowisiw aux principes de la recherche universitaire. Au cours de l'été, j'ai connu une assistante de

recherche qui, malgré les difficultés éprouvées quant à l'organisation de son temps et au côté imprévisible de ses horaires, m'a été d'une aide précieuse pour la sélection des aînés, la traduction des entretiens ainsi que le soutien moral. L'assistante de recherche a grandement facilité les relations entre chercheuse non-autochtone et aînés autochtones. En plus de son rôle de médiatrice, elle a été l'instigatrice d'un questionnement qui s'est révélé plus qu'utile dans la méthodologie utilisée pour les entretiens auprès des aînés et qui a mené à connaître la façon respectueuse d'intégrer l'univers privilégié des aînés d'Opitciwan.

Dans un premier temps, nous avons eu à affronter la difficulté que représente cet exercice, car tel que mentionné ci-dessus, durant la période estivale, bon nombre d'aînés préféraient rester à l'extérieur de la communauté, à leur chalet, situé sur le territoire familial. D'autres, se trouvant dans un état de santé critique, se voyaient dans l'obligation de rester à la maison d'hébergement, à proximité de l'hôpital de Roberval. Ces deux contraintes majeures ont fait en sorte que peu d'aînés étaient présents dans la communauté à ce moment. Sur le petit nombre restant, quelques-uns d'entre eux se sont montrés réticents ou désintéressés par rapport à l'entretien semi-dirigé. D'autres, malheureusement, présentaient des lacunes au niveau de la mémoire.

Confrontée à cette situation, nous nous sommes questionnée sur la méthode d'approche qui était la plus adaptée à ce type de population. Véronique Chachai, la technolinguiste, nous a apporté quelques conseils à ce sujet. Selon son expertise, dans un premier temps, une préentrevue est nécessaire. Elle consiste à se rendre chez la personne, afin de l'informer de nos intentions et, par la même occasion, de s'enquérir du moment approprié, si elle accepte de se prêter à l'exercice. En lui parlant une première fois du sujet, la personne en question peut se préparer. Le jour prévu pour la rencontre, on initie la conversation par une seule question, sans interrompre le discours de l'aîné. La mise en contexte suggérant le thème de

l'entretien (rôles et responsabilités entre les arbres et les humains dans *Notcimik*) effectuée préalablement lors de la première rencontre constitue souvent une invitation au dialogue. À plusieurs reprises, il s'est avéré que l'entretien a duré plusieurs heures et a pris la forme d'une histoire. Dans ce cas, il est important d'écouter et de laisser parler l'aîné. À la fin de l'histoire, on lui repose la même question, car parfois, les propos peuvent s'éloigner du sujet. Dans le respect de ces consignes, l'entretien prend une forme particulière. Les aînés racontent des histoires vécues, des récits, utilisent des métaphores et donnent des enseignements qui portent à la réflexion. En tant qu'intervieweuse, nous devons faire un certain travail d'analyse pour comprendre la profondeur du discours véhiculé ou pour en comprendre le sens et la morale de l'histoire.

Sur une note plus formelle, les entretiens effectués avec les aînés ont été enregistrés en format audio avec le consentement oral de chacun, tel qu'indiqué dans le formulaire de consentement préalablement distribué. L'entente verbale a été obtenue à la suite d'une présentation claire des objectifs, des étapes, des avantages et des risques ainsi que des autres aspects pertinents de la recherche tel que l'anonymat, conformément à l'alinéa 3.6 de l'ÉPTC2³³. Ce choix se justifie par la préoccupation du bien-être psychologique des Atikamekw Nehirowisiwok et par la reconnaissance de leurs habitudes et de leurs conceptions du monde. Les enregistrements ont ensuite été transférés dans un ordinateur protégé par un mot de passe. Ils ont été traduits par l'assistante de recherche et transcrits.

³³ ÉPTC2 : Énoncé de politique des trois Conseils (Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche)

3.2.3 Le questionnaire

Lors de mon expérience de terrain à Opitciwan, je me suis aperçue que dans les propos des gens que je côtoyais, les termes *Aski*, *Notcimik* et *mictikw* (voir chapitre 1) avaient des significations qui variaient d'une personne à l'autre. La prise de conscience de cette diversité de propos sur un même terme m'a incitée à me questionner sur la signification réelle que pouvaient avoir ces termes liés à l'univers forestier dans le contexte actuel. Il faut comprendre que parallèlement à l'évolution de la nation, la langue s'est modifiée au fil du temps ; lorsqu'un aîné s'adresse à un jeune Atikamekw Nehirowisiw, il y a parfois un écart entre le choix et la signification des mots. Certains mots qu'utilisent les aînés ne font pas partie du vocabulaire des générations plus jeunes. Afin de savoir comment ces termes s'articulent dans la communauté, un questionnaire (Annexe B) a été réalisé avec l'aide de la technolinguiste d'Opitciwan. Environ 25 personnes d'âges variés ont répondu à l'appel. Les résultats analysés au chapitre 4 ont été utiles à la compréhension de l'univers forestier dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw.

3.3 La méthode d'analyse des données

L'analyse thématique des données qualitatives récoltées sur le terrain s'est effectuée selon les principes de la technique de la thématization continue³⁴. Afin d'éviter d'enfermer la réalité dans des catégories prédéterminées, l'expérience vécue sur le terrain a été, *a priori*, de nature exploratoire et intuitive. Cette façon non précipitée de procéder m'a permis d'adapter les hypothèses de départ à la réalité vécue, tout en laissant la possibilité à de nouveaux concepts d'émerger.

³⁴ Selon les méthodes proposées par Pierre Paillé et Alex Mucchielli (Paillé, P. et Mucchielli, A., 2012).

Une analyse des entretiens s'est effectuée une première fois afin de repérer les thématiques récurrentes. Ces thématiques (déforestation, inondations, rôles et fonctions des arbres, rôles et fonctions des humains, cosmologie) sont ainsi devenues des concepts chargés de sens et des points d'ancrages importants dans le processus d'analyse des données.

Une deuxième analyse a été effectuée en fonction des notes figurant dans le journal de terrain, au moyen des codes de couleurs correspondant aux catégories perçues dans les entretiens. Une troisième analyse, en guise de révision générale, a été réalisée par rapport à l'objectif de départ, soit celui de comprendre la nature des relations entre les Atikamekw Nehirowisiwok et les arbres. L'arbre thématique qui s'est dessiné progressivement a ainsi été érigé à partir de la synthèse des données provenant des entretiens et des observations, en tenant compte du contexte duquel elles proviennent et en rapport avec la problématique.

Il est important de mentionner qu'on ne peut faire fi d'une réflexion sur la posture de l'analyste. Après mûre réflexion, j'ai été amenée à identifier mes orientations de départ, ce que Pierre Paillé (2012) évoque sous les termes de « sensibilité théorique et expérientielle ». Ayant mis à profit mon expérience subjective, personnelle, intime et professionnelle lors du terrain de recherche, mes appréhensions personnelles orientent directement les choix dans ma démarche analytique. Chaque donnée sensorielle (émotions, sentiments, perceptions, etc.) expérimentée lors du terrain a ajouté pertinence et cohérence à l'ensemble de ce travail de recherche. Cet intérêt personnel a été, en quelque sorte, une ligne directrice qui a influencée directement la nature de mes questionnements, des notes prises lors du terrain, de l'analyse de ces données ainsi que du résultat final du mémoire. Ainsi, il est important de mentionner que ces filtres personnels et inévitables que détient le chercheur, qu'ils soient apparents ou

non, persistent lors de l'analyse des données ainsi qu'à toutes les phases de la recherche.

3.4 Les limites de l'étude

Lors de ma venue à Opitciwan, deux autres chercheurs se trouvaient déjà dans la communauté. Il a donc fallu nous consulter pour ne pas importuner le peu d'aînés qui étaient disponibles et disposés à se prêter à l'exercice de l'entretien. Cela a fait en sorte qu'un nombre restreint d'aînés, majoritairement de sexe féminin, m'était accessible. Un nombre plus élevé d'entretiens aurait été souhaitable.

La contrainte du temps et des modes restreints de déplacement ont fait en sorte que je n'ai pu avoir accès au Centre d'archives du Conseil de la nation atikamekw (CNA). Or, ce mémoire gagnerait à être complété avec le type de ressources qu'on trouve à cet endroit.

En tant que personne venant de l'extérieur de la communauté et de culture différente, je n'ai pu avoir accès à certains types de savoirs liés aux arbres, étant donné qu'ils sont précieusement gardés au sein de la grande famille atikamekw nehirowisiw. Certains se sont montrés réticents ou méfiants envers mon étude, car ils ont systématiquement associé le délicat sujet des savoirs liés aux plantes à mon sujet de recherche. À titre d'exemple, il n'était pas rare de se faire interdire l'accès à certains savoirs lors d'une conversation : « Je ne peux pas te le dire. Les aînés m'ont dit de ne pas le dire aux Blancs. » Cela est tout à fait compréhensible quand on se rappelle les interprétations erronées faites par certains chercheurs ou la commercialisation de ces savoirs par les entreprises pharmaceutiques (Ce point est expliqué davantage au chapitre 4).

Le facteur temps est bien sûr un élément important à considérer dans la qualité des données récoltées. Une plus longue période allouée à l'étude de ce sujet aurait été souhaitable, d'autant plus que ma présence sur le terrain n'a eu lieu que dans la saison estivale.

Enfin, il est à noter que l'étude ne prend pas en compte les types d'orientation religieuse dans la relation que les Atikamekw Nehirowisiwok ont avec les arbres. Les notions élaborées s'apparentent à la culture actuelle et vivante, sans toutefois reconnaître les habitudes liées à la sphère religieuse propre à chaque groupe de croyants. En ce sens, la cosmologie atikamekw nehirowisiw fait référence à la culture traditionnelle tout en percevant l'évolution des pratiques traditionnelles, sans différencier les pratiques issues d'un renouveau rituel.

CHAPITRE IV

DISCUSSION ET RÉSULTATS

La forêt mauricienne est culturelle autant qu'elle est spirituelle, et l'arbre qui y pousse a sa propre identité. Lors de mon séjour en terre atikamekw nehirowisiw, on m'a fait découvrir une facette de *Notcimik* qui m'était jusqu'alors totalement inconnue. *A priori*, dans mon univers de sens, un arbre me semblait vivant, mais jamais il ne m'était venu à l'esprit de me demander pour quelles raisons et sous quelle forme se manifestait la vie chez lui. Voyant mes croyances imprégnées de ma culture québécoise confrontées à celles de la culture atikamekw nehirowisiw, ces questions m'ont vite paru incontournables.

Dans ce chapitre, c'est l'arbre qui est abordé en tant qu'entité vivante, habitant du *Nitaskinan* et faisant partie de *Notcimik* et de *Aski*. Nous verrons que dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre est perçu de plusieurs façons. En réponse à mes interrogations, certains ont perçu une allusion à l'épineux sujet des plantes médicinales, d'autres ont évoqué leur malaise face aux industries forestières. Sans même que je ne pose de question sur les plantes médicinales, on m'a souvent prévenue qu'il valait mieux ne pas l'aborder. Dans cette mise en garde, on peut voir une occasion de comprendre la façon dont l'arbre se définit dans leur discours. En effet, les différentes façons de traduire, de décrire et de nommer l'arbre ont été des indices incontournables dans l'exercice de comprendre la manière dont les Atikamekw Nehirowisiwok le définissent et interrogissent avec lui. Au cours de mes recherches, j'ai pris conscience que pour certains, *mictikok* est un terme très général qui englobe toutes les espèces de la forêt, y compris les plantes médicinales, tandis que *mictikok* évoque également plusieurs essences qui se trouvent sur le territoire, telles que le bouleau blanc, le sapin beaumier, l'épinette grise, le pin noir, le sorbier et

le peuplier faux-tremble, alors que pour d'autres, ce même terme (ou *mictikw* au singulier) désigne des objets ou des matériaux qui dérivent de l'arbre, tel un bâton de bois.

Afin de clarifier ces notions atikamekw nehirowisiwok, nous nous intéresserons d'abord à l'univers cosmologique qui, nous le verrons, représente un système complexe dans lequel différentes confessions religieuses cohabitent au sein d'un univers culturel englobant. Au regard des notions vues dans le cadre théorique (chapitre 3), nous questionnerons la pertinence des éléments théoriques (catégories religieuses et séparation entre religion et culture) dans le cadre de l'étude des relations entre les arbres et les humains.

Nous verrons ensuite que la forêt est un lieu de transmission important dans lequel l'arbre et l'humain s'enrichissent mutuellement. Dans cette relation égalitaire, chacun a des rôles et des responsabilités. À ce titre, l'arbre peut aussi bien être perçu pour les outils qu'il procure, pour les savoirs qu'il enseigne que pour la médecine qu'il procure. Dans cette deuxième partie, qui est le cœur de ce mémoire, c'est le point de vue atikamekw nehirowisiw qui est à l'honneur.

Enfin, nous nous intéressons aux répercussions des actions des gouvernements et des entreprises œuvrant sur le territoire atikamekw nehirowisiw. À l'heure actuelle, la gestion de cette région mauricienne représente une source de conflits entre les Atikamekw Nehirowisiwok et les institutions vouées à l'exploration des ressources naturelles qui peuplent le territoire atikamekw nehirowisiw (chapitre 1). Pour ces institutions, l'arbre est appréhendé sous une forme singulière et individuelle, sans attache avec le reste de son milieu, en tant que bien matériel générant d'importantes recettes économiques. Les témoignages des Atikamekw Nehirowisiwok montrent toutefois que cette façon d'appréhender le territoire atikamekw nehirowisiw entraîne des conséquences directes sur leur mode de vie.

4.1 La forêt et les arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw

Afin de comprendre en quoi les arbres de *Notcimik* sont vivants et dans quelle mesure se créent les relations entre eux et les humains, je me suis d'abord intéressée à la place qu'occupent les arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw.

4.1.1 L'arbre comme l'humain est multireligieux

À Opitciwan, on compte quatre loges à sudation, une église et une tente tremblante³⁵ qui serait, selon plusieurs informateurs atikamekw nehirowisiwok, située un peu plus loin, en retrait du village. Dans cette communauté de plus de 2500 habitants, plusieurs univers de sens se croisent et s'entremêlent.

Afin de comprendre cet univers, dans un premier temps, j'ai tenté d'y apposer des filtres correspondant aux catégories déterminées dans le cadre théorique (catégories religieuses et séparation entre religion et culture). Cela m'a pris presque deux mois pour me rendre compte de l'inadéquation de certains concepts (spiritualité et religion autochtones, dichotomie entre progressistes et traditionalistes, distinctions et ressemblances entre catholiques, pentecôtistes et traditionalistes) sur le terrain. Lorsque j'ai compris mon erreur, un monde s'est ouvert sous mes yeux qui sollicitait l'ensemble de mes sens. C'est alors que j'ai compris que dans leur rapport à la forêt, les Atikamekw Nehirowisiwok sont atikamekw nehirowisiwok, avant d'être catholiques, pentecôtistes ou traditionalistes. Leurs orientations et leurs choix religieux ne viennent pas interférer avec leur conception des arbres. Selon mes

³⁵ La tente tremblante (kosapitcikan) a été un moyen de communication utilisé à l'époque précoloniale par certains Atikamekw Nehirowisiwok qui détenaient les connaissances nécessaires. Ce rituel permettait, entre autres, de communiquer avec les êtres qui se partageaient la forêt. Elle a souvent été utilisée dans le contexte de la chasse. Voir Jérôme (2010).

observations, que ce soit chez les jeunes ou chez les aînés, la préservation des arbres du *Nitaskinan* est une préoccupation qui touche l'ensemble de la communauté.

Une recherche plus approfondie serait nécessaire pour déterminer dans quelle mesure un choix religieux influence les conceptions individuelles des arbres et de la forêt. Comme nous l'avons déjà mentionné, cette question n'a pas été documentée dans notre recherche, notamment en raison de la complexité qu'elle représente : il aurait fallu d'abord dresser un tableau des différents courants religieux présents dans la communauté. Nous avons préféré mettre l'accent sur les discours, les savoirs, les pratiques et les représentations, sans considérer les appartenances religieuses.

Le concept de cosmologie prend donc ici tout son sens, puisqu'il réfère à une vision du monde qui tient compte de la diversité et de la complexité des dynamiques religieuses locales. Tel qu'indiqué dans le cadre théorique (chapitre 3), les conceptions atikamekw nehirowisiwok des arbres et de la forêt font référence à une vision du monde que les Atikamekw Nehirowisiwok chrétiens partagent avec les traditionalistes, les pentecôtistes et toute autre confession.

Dans la section suivante, nous nous inspirons des propos d'un Atikamekw Nehirowisiw (expliqué au point 4.2.2) et des exemples concrets survenus lors de mon terrain de recherche, tels que des pèlerinages ou des rituels religieux, pour mettre en lumière une partie de cette réalité partagée au sein de la communauté. Nous verrons que les nombreux échanges entre les confessions religieuses se font respectueusement, mais que Dieu n'a pas la même signification pour tous. Cela permettra, dans un premier temps, de faire connaître le contexte dans lequel se situe la recherche, de comprendre l'univers dans lequel s'organisent les pensées de mes interlocuteurs et de donner un exemple de ce qui est compris sous le terme de cosmologie atikamekw nehirowisiw.

4.1.2 Aperçu de l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan

C'est beau la nature, il faut savoir la comprendre. Quand elle nous parle, c'est Dieu qui nous parle. Le vent nous parle, il faut l'écouter. Quand on aime une femme, on aime Dieu qui est en elle. Dieu est partout, dans la nature, tout autour. (Fred, 20 juin 2015, Opitciwan)

Face aux réponses un peu désintéressées de mes collègues atikamekw nehirowisiwok, et bien qu'elles semblaient quelque peu préoccupantes, j'ai senti que mes questions portant sur les univers religieux étaient plutôt d'ordre personnel. Enfin, j'ai cru comprendre que chacun possède son propre registre de croyances qui répond à ses exigences, sans pour autant en questionner la nature, ni celle des autres.

Lors de mon expérience sur le terrain, j'ai remarqué que les univers religieux qu'on trouve à Opitciwan ne vivent pas qu'au sein de la communauté. Dans certains cas, ils sortent des frontières atikamekw nehirowisiwok et vont même à la rencontre de groupes multiethniques à plus de six heures de vol d'avion. En effet, dans la communauté, des voyages de toutes sortes sont prévus pour répondre aux orientations spirituelles de chacun des groupes qui s'y trouvent. À titre d'exemple, quelques années plus tôt, une vingtaine d'Atikamekw Nehirowisiwok se sont rendus dans la ville de Međugorje, en Bosnie-Herzégovine, un important lieu de pèlerinage, dans le but de rencontrer des croyants venus des quatre coins du monde et d'ainsi renforcer leur dévotion envers leur Dieu issu du catholicisme. Il en a été de même pour le pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, qui a eu lieu à la mi-juillet de l'été 2014, alors que deux autobus complets se sont acheminés vers le rendez-vous religieux de la fête de Sainte-Anne. Un autre exemple a eu lieu un peu plus tard durant l'été : ceux qui s'identifiaient davantage aux traditionalistes se sont rendus par leurs propres moyens à Madison, en Ontario, afin de participer à une *Sun Dance*, puis, quelques semaines plus tard, à Wemotaci, pour une *Rain Dance*. Ces importants

rassemblements inspirés des cérémonies des Premières Nations d'Amérique du Nord, et particulièrement des Indiens des Plaines, étaient interdits aux non-autochtones. Lors de ces cérémonies annuelles, plusieurs nations autochtones se rencontrent et s'adonnent à des pratiques rituelles (chants, danses, prières, tambour, visions, jeûne, auto-mutilation). Les participants s'engagent pendant quatre jours sur une durée de quatre ans, en rapport avec les quatre points cardinaux³⁶.

Pourtant dévoués et très engagés dans leur pratique, ceux qu'on pourrait qualifier de traditionalistes (d'après leurs habitudes religieuses) ne se sont pas empêchés de montrer ostensiblement des signes religieux appartenant à d'autres types de confessions, et vice-versa. Ainsi, une croix accrochée au miroir de leur petit camion, mes amis étaient prêts à se rendre au lieu de culte, afin de se conformer aux pratiques rituelles autochtones actuelles.

Il est intéressant de noter, dans ces quatre exemples de pèlerinages et de rituels religieux, que pour chacun des événements énoncés, une longue préparation a parfois été nécessaire et qu'elle a souvent commencé au sein même de la communauté, dans le respect de tous. Lors de la *Sun Dance* et de la *Rain Dance*, des loges à sudations ont eu lieu avant et après l'événement, et dans le cas des pèlerinages catholiques, des messes spéciales ont été célébrées à l'intention des voyageurs dévoués.

Ces événements préliminaires, chargés en émotions et en énergies de toutes sortes, se déroulent librement dans un climat d'acceptation et de tolérance envers la religiosité de chacun. Un fait intéressant est qu'à la fin de l'été, ces mêmes personnes aux croyances diversifiées se retrouvent côte à côte dans une danse lors du *powwow* annuel. Le *powwow* se présente alors comme une occasion festive et un lieu de

³⁶ Selon ces sources : Tribal Directory. (2014). Rain dance. Récupéré de: <http://tribaldirectory.com/information/rain-dance.html> et Oklahoma Historical society. (2009). Sun Dance. Récupéré de <http://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=SU008>.

rassemblement où les différents univers se rencontrent dans la joie et où la fierté autochtone et atikamekw nehirowisiw est mise de l'avant.

Un autre exemple qui témoigne de l'acceptation qu'ont les Atikamekw Nehirowisiwok de la position religieuse de leurs pairs s'est manifesté lors de la dernière étape d'une thérapie de groupe en forêt, à laquelle j'ai eu la chance d'assister. Cette cérémonie rituelle et libératrice avait lieu sur un site enseveli dans la forêt, à environ une trentaine de minutes de marche de la communauté. À la fin de cette épreuve, les participants ainsi que leurs proches ont manifesté leur libération au moyen d'une prière collective à la Vierge Marie, en français, suivie d'un chant en langue atikamekw nehirowisiw accompagné des tambours traditionnels.

Un sixième exemple de cette tolérance au sein de la communauté s'est déroulé lors du camp d'été *Kaskina Mamo* (2014), organisé par le Centre des Services Sociaux. Le groupe comptait environ une vingtaine de jeunes. Parmi eux, des adolescents se déclaraient pentecôtistes, catholiques, traditionalistes ou autres. Sans même que je ne leur pose la question, les filles m'ont demandé si j'étais catholique ou pentecôtiste. Voyant que je ne m'identifiais à aucune de ces vocations religieuses, elles m'ont alors demandé si j'étais traditionaliste. Cette situation concrète vécue avec des jeunes met en lumière l'existence de catégories religieuses au sein de la communauté. C'est lorsqu'elles se sont mises à m'exposer leurs croyances que j'ai compris qu'elles n'interféraient aucunement avec l'amitié qu'elles avaient bâtie. Les liens affectifs qui les unissaient allaient au-delà des confessions religieuses de chacune d'elles. Ce mariage des religiosités est peut-être le fruit des cercles de paroles qui ont eu lieu à la fin de chacune des journées passées au camp d'été. Cette activité était fondée sur des principes de respect et d'écoute. À ma grande surprise, ces enfants, qui me semblaient si agités, ont su se tenir convenablement, afin d'écouter, dans le silence de la forêt, les discours très honnêtes de chacun d'eux. Dans ces cercles de paroles atikamekw

nehirowisiwok, pentecôtistes, traditionalistes, catholiques et autres se sont réconciliés et ont appris à se connaître et à s'accepter. C'est à cette occasion que j'ai connu un autre aspect de la culture atikamekw nehirowisiw.

La cohabitation des univers religieux à Opitciwan ne se perçoit pas qu'au sein des groupes, mais également dans les familles. En effet, dans les réseaux familiaux, il n'est pas rare que les membres aient des vocations religieuses différentes. À titre d'exemple, dans une famille unie, le défunt grand-père du côté maternel se proclamait a-religieux, la mère, catholique, et le père et les enfants pentecôtistes. Tous me semblaient très heureux et en harmonie avec les choix de chacun. Aussi, à Opitciwan, il est tout à fait habituel de voir des jeunes, nés de parents catholiques, participer à des rituels s'apparentant aux principes des traditionalistes.

Enfin, à travers ces exemples, où la tolérance, le respect et l'acceptation sont encouragés, on constate que les confessions religieuses ne sont pas les causes premières des conflits dans la communauté et qu'au contraire, elles témoignent de la solidité des valeurs atikamekw nehirowisiwok, qui vont au-delà de la religion. Comme le disait Fred (21 juin 2015, Opitciwan) en parlant de ses origines culturelles : « Moi, je suis autochtone, c'est ancré dans moi. L'un n'empêche pas l'autre. » Être Atikamekw Nehirowisiw, c'est d'abord une affaire de culture, puis vient ensuite la religion. C'est donc à ces exemples concrets observés au sein de la communauté et à la théorie dont on a parlé au chapitre 3 que le terme de « cosmologie atikamekw » nehirowisiw se réfère. Cela permet, dans un deuxième temps, d'expliquer davantage la nature des religiosités présentes dans cet univers cosmologique, pour comprendre plus en profondeur les rapports entretenus avec les arbres et la forêt.

4.1.3 Le rapport à la nature et aux arbres dans l'univers cosmologique atikamekw nehirowisiw

La présence de ces différentes confessions dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw ne date pas d'hier. Comme nous avons pu le constater au chapitre 1, des vagues de colonisation ont marqué la vie religieuse et culturelle d'Opitciwan, et aujourd'hui, les anthropologues ne s'entendent pas vraiment sur une définition commune du christianisme autochtone. Sachant que certains peuvent avoir, en apparence, des pratiques chrétiennes, tout en maintenant un attachement envers leurs traditions (Gélinas, 2000), on se questionne sur la signification des termes religieux lorsqu'ils sont employés dans le contexte atikamekw nehirowisiw. Certains disent croire en Dieu, mais sait-on vraiment à quel Dieu ils font référence ?

À l'église ou lors d'une messe en plein air, lorsque certains évoquent Dieu dans des chants religieux ou dans une prière, tout porte à croire que leurs implorations s'adressent à l'homme tel qu'on le rencontre dans l'histoire du christianisme, mais pourtant, une fois traduit en atikamekw nehirowisiw, le même mot fait parfois référence à autre chose. *Manito* est un terme utilisé pour parler de Dieu, bien qu'il s'apparente à un univers tout à fait différent de celui qu'on rencontre dans la religion chrétienne.

À ce sujet, Sylvestre, un intervenant en toxicomanie qui est à la fois chamane et très apprécié de sa communauté, explique la signification de la symbolique attribuée aux dieux qu'on trouve dans la cosmologie atikamekw nehirowisiwok d'Opitciwan. Selon lui, avant l'arrivée des missionnaires, l'animisme faisait l'unanimité. Dans ce monde, tout était interrelié :

(...) le monde animal, végétal, le monde minéral et l'être humain. (...) et l'arrivée du christianisme (...) a tout désacralisé. L'animisme, lui, il a perdu sa place au moment où l'être humain a pris conscience de son

pouvoir décisionnel à vouloir dominer l'autre, les autres êtres humains.
(Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

C'est d'ailleurs à ce moment de l'histoire que sont apparus des syncrétismes au niveau des pratiques religieuses des Atikamekw Nehirowisiwok :

Dieu créa l'homme à son image, selon la Bible. Et pour les Atikamekw Nehirowisiwok, Dieu, lui, il a créé tout ce qui est ici. Il n'est pas être humain, il n'est pas animal, mais c'est une énergie créatrice, *Manito*. Les chrétiens ou les catholiques eux, ils vont dire *Kice Manito*, le grand créateur. Mais c'est pas ça ! Lui, ce n'est pas humain, tandis que catholique, c'est humain. Alors là, ils ne peuvent pas dire que *Kice Manito* est égal à Dieu, c'est pas ça pantoute. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Selon ses propos, certains Atikamekw Nehirowisiwok croient en Dieu, « l'homme », et d'autres croient en Dieu, « l'énergie créatrice », appelée *Kice Manito*. Dans la langue autochtone, *Manito* évoque l'énergie ou une énergie créatrice, *Miro Manito*, une énergie positive, *Kice Manito*, une grande énergie et *Matci Manito*, une énergie négative. Dans ce cas, *Manito* fait référence aux principes animistes que revendiquent les traditionalistes d'aujourd'hui, avant qu'ils n'aient été transformés par la religion chrétienne. *Manito* se réfère à une notion intangible qu'on ne peut percevoir, au contraire de Dieu, l'homme. Selon Sylvestre, il est inconcevable de transférer les principes matérialistes de la religion chrétienne aux conceptions religieuses atikamekw nehirowisiwok : « [...] les catholiques diront que *Kice Manito*, c'est Dieu, et *Matci Mendo*, c'est le diable, parce qu'ils matérialisent. Mais on ne peut pas matérialiser. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) Cette notion d'immatérialité qu'on rencontre dans les conceptions religieuses des Atikamekw Nehirowisiwok se retrouve également dans leur conception des arbres. En éclairant cette facette du monde religieux, cela permet de comprendre la nature des interactions qu'ils ont avec les arbres. Nous verrons plus loin que, de la même façon qu'on ne peut matérialiser

Dieu ou *Manito*, on ne peut matérialiser les arbres lorsqu'ils vivent au coeur de la forêt.

Cependant, rien n'empêche les adeptes de *Manito* d'avoir recours à des pratiques de toutes sortes pour faire vivre leurs croyances, et rien ne les restreint non plus à utiliser le mot Dieu pour nommer *Manito* en atikamekw nehirowisiw. Dans ce syncrétisme des croyances, chacun trouve chaussure à son pied, et chacun des univers finit par se rejoindre au sein de la culture atikamekw nehirowisiw. À ce sujet, j'ai remarqué, qu'il existe certains éléments de liaison entre les différentes confessions.

Selon mes observations, c'est en partie la notion de nature qui sert de lien entre les différents univers. En effet, il m'est arrivé d'assister à des événements religieux, autant chez les chrétiens que chez les traditionalistes ; or dans chacun des discours, la beauté de la nature dans toute sa splendeur et la relation entretenue avec elle étaient des valeurs mises de l'avant. Afin d'illustrer cette idée, lors d'une messe catholique en plein air à laquelle j'ai eu la chance d'assister, j'ai remarqué, dans les propos du prêtre catholique, qu'une importante partie des gens présents soutenaient un discours axé sur le rôle de la nature dans l'épanouissement de l'être humain. L'officiant partagea même avec eux une analogie entre l'évolution des plantes et celle des humains : « Dieu est en chaque branche de l'arbre, en chaque brin d'herbe, alors pourquoi ne serait-il pas en nous ? Pourquoi ne viendrait-il pas nous aider ? » J'ai pu observer la forme que prenait cette adoration de la nature chez les croyants. Par exemple, au pied d'un arbre, Florane (18 juillet, Opitciwan) m'a confié que c'est dans sa façon d'être en paix avec la nature que se manifeste son culte envers son Dieu. Lorsqu'elle regarde un lac au loin, elle trouve cela beau et elle pense à Dieu. Dans sa pratique personnelle, elle ne ressent pas cependant le besoin de réciter une prière à tous les jours. Elle affirme que le simple fait de s'arrêter et d'apprécier la nature qui l'entoure est suffisant pour remplir son devoir de croyante.

Un soir, une amie atikamekw nehirowisiw m'a fait prendre connaissance de l'existence d'un passage dans la Bible (Le médecin et la maladie) qui témoigne de l'importante relation des humains avec la nature :

Les plantes qui guérissent sont tirées de la terre, c'est donc le Seigneur qui les a créées, ne les méprise pas. C'est bien avec un morceau de bois que Moïse a rendu l'eau potable. Ainsi les gens ont reconnu le pouvoir du Seigneur. Il a donné la science aux humains afin qu'ils lui rendent gloire pour ses actions puissantes. Le pharmacien se sert des plantes pour faire des mélanges. Et c'est le Seigneur qui soigne et calme la douleur. Ainsi, il continue toujours à agir, et dans le monde entier, la santé vient de lui. (Sciracide -38)

En cela, les Atikamekw Nehirowisiwok trouvent dans la Bible des passages qui s'apparentent aux principes présents dans leur culture, soit de connaître les éléments vivants de leur environnement et de se soucier de leur bien-être. Bien sûr, tout dépend de l'interprétation qu'on en fait, tout dépend de ses aspirations et de ses besoins spirituels.

Un autre exemple transparaît dans le discours d'un chamane³⁷ qui m'a expliqué les principes de son travail. Ce chamane devait se rendre dans la ville de Chicoutimi, afin de faire une cérémonie de loge à sudation à des prêtres catholiques qui en avaient fait la demande car, selon ses propos, chaque année, des prêtres viennent à Opitciwan assister aux loges à sudations avec les Atikamekw Nehirowisiwok. Dans ces échanges interculturels et interreligieux, « Ils n'ont pas le choix d'intégrer notre philosophie dans leur philosophie », mentionne Sylvestre, (16 juillet 2015, Opitciwan). Selon lui, cette curiosité éprouvée pour les deux sphères religieuses s'explique par la mutation des doctrines religieuses en rapport avec les effets de l'évolution humaine :

³⁷ Le terme « chamane » reprend les propos de Sylvestre tels qu'il les a prononcés.

(...) les deux curés disaient : « Depuis que je suis venu ici, j'ai renforcé ma croyance. Puis il y a des choses que je n'accepte pas. » Pourtant c'est un curé qui dit ça. Parce qu'aujourd'hui, c'est plus le développement de la conscience qui est important. C'est de moins en moins la philosophie de Dieu. C'est comme disait mon père : ' À un moment donné quand tous les aînés vont mourir ici là, ça va tomber. C'est comme les églises qui ont été vendues. Il y en a une à Trois-Rivières. Il y avait une madame qui était contente d'aller prier là et deux ou trois jours après, c'était marqué *Bar*. Elle était déçue. On est en 2000 là, ça change tout'. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Dans le discours du chamane, lors de la cérémonie rituelle, le sujet de la nature refait également surface : « La même chose que je fais quand je fais des *sweats*. Je ne parle pas de Dieu, j' parle pas de Jésus, mais je parle de la nature. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) C'est également dans la nature que la cérémonie de la thérapie de groupe s'est déroulée. C'est dans la forêt que les chants des tambours atikamekw nehirowisiwok se sont mêlés à la prière dédiée à la Vierge Marie. C'est aussi au cœur de la forêt que se déroule habituellement le *powwow* annuel, cet événement qui rassemble la majorité de la communauté au cœur des pratiques traditionnelles. C'est également en plein air, au pied des arbres, que j'ai pu assister à une messe où le calumet, les tambours traditionnels et les chants atikamekw nehirowisiwok côtoyaient les hosties, la traditionnelle coupe de vin rouge et les prières catholiques.

Ainsi, à travers les échanges et les ressemblances entre les confessions religieuses de chacun, la forêt, les arbres aussi bien que la nature sont une affaire culturelle, et ce, avant toute association à une quelconque religion. La forêt, y compris les humains et les arbres qui y habitent est, avant toute chose, atikamekw nehirowisiw. Elle est le lieu où se rencontrent les univers de sens qu'on retrouve dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Avec l'exemple du discours du prêtre catholique, lors de la messe en plein air, on peut comprendre la nature, y compris les arbres, comme s'ils

étaient porteurs d'une symbolique qui unit les types de religiosité dans la communauté. Selon mes observations, catholiques, pentecôtistes et traditionnalistes ont à coeur la considération et le respect des arbres, avec lesquels ils partagent leur milieu de vie. En ce qui a trait aux exemples donnés par Sylvestre, ils aident à comprendre la façon dont est perçu l'arbre dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw (qui comprend tous types de religions confondues). On peut y voir, avec l'exemple de *Manito* (énergie créatrice) et de Dieu (homme saint), deux façons distinctes d'appréhender la religion : soit sous une forme matérialisée (Dieu, l'homme), soit sous une forme intangible (énergie créatrice, *Manito*). Ces observations sont utiles à la compréhension de la place qu'occupe l'arbre dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw : comme Dieu et *Manito*, il l'arbre peut être perçu sous une forme matérialisée (matériaux provenant de l'arbre, objets symboliques), mais également sous une forme intangible (esprit de l'arbre, énergie créatrice, réincarnation)³⁸ jouant un rôle dans l'organisation du monde atikamekw nehirowisiw. Par contre, la dichotomie entre le corps et l'esprit qu'on présente dans la religion catholique ne semble pas influencer le rapport vivant et animé que les Atikamekw Nehirowisiwok entretiennent avec les arbres. En d'autres termes, lorsqu'un arbre participe activement au maintien de son milieu de vie, il est considéré comme un être vivant, et lorsqu'il est abattu ou déraciné ou noyé, il meurt et peut être considéré comme un matériau appelé bois. Cette notion est élaborée dans les points suivants.

4.2 La forêt comme milieu de vie ; l'arbre pluriel

Il se passe beaucoup de choses au sein de *Notcimik*. Dans ce milieu de vie des arbres et des Atikamekw Nehirowisiwok, des échanges de toutes sortes assurent la continuité des éléments vivants. Pour en assurer le fonctionnement, cela requiert des

³⁸ Ces notions sont expliquées au point 4.3.1.2.

connaissances. Dans cette section, nous verrons que la transmission et l'assimilation des savoirs dans les temps actuels ne sont pas des choses simples. L'apprentissage des codes et des règles de ce vivre ensemble et de cette complicité entre les éléments est tout à fait singulier et adapté au contenu qui doit être transmis. Cependant, les exigences prescrites par le système nord-américain viennent interférer, non seulement avec les méthodes d'enseignement des savoirs atikamekw nehirowisiwok, mais également avec leur mode de vie, et dans une certaine mesure, avec leur qualité de vie. Nous verrons que l'arbre, autant que l'humain, joue des rôles et des fonctions qu'il doit accomplir auprès de ses pairs, afin de maintenir un équilibre avec son environnement. En tant qu'humain, nous avons nos propres aptitudes ; pour la plupart, nous avons des bras et des mains qui nous permettent de poser des actions concrètes dans notre environnement. Qu'en est-il des arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw ?

4.2.1 L'arbre transgénérationnel : la forêt, lieu de transmission par excellence...

-Dans la forêt, il n'y a rien de magique. Il y a des aînés qui disent toutes sortes de choses. Moi je suis chanceux, mon grand-père m'a amené en forêt et il m'a montré des choses. L'hiver, on y passait des semaines.

-Et tu vas tout montrer ça à ta fille ?

-Non.

-Pourquoi ?

-Pas besoin aujourd'hui, on n'en a plus besoin. On a des chalets, des autos et l'électricité.

(Julien, 11 juillet 2015, Opitciwan)

Lorsqu'on aborde le sujet de la transmission des valeurs atikamekw nehirowisiwok, ou des savoirs sur les arbres, on ne peut éviter l'important sujet du mode de vie traditionnel en forêt. Encore aujourd'hui, on peut constater que la tradition orale a fait

son chemin, que les enseignements sont transmis lors d'occasions variées (loge à sudation, feu de camp, thérapie de groupe, semaine culturelle, camp d'été, marche des territoires, etc.) jumelées aux sorties en famille. Bien sûr, les jeunes ont des attirances diverses, et la technologie fait aujourd'hui partie de la vie quotidienne d'Opitciwan. Par contre, lors de mon séjour en terre atikamekw nehirowisiw, j'ai été très souvent témoin d'un engouement collectif par rapport aux conversations sur les activités pratiquées en forêt.

En effet, à titre d'observatrice, j'ai remarqué qu'il y avait dans les échanges quotidiens entre les Atikamekw Nehirowisiwok une grande part allouée aux événements survenus en forêt. Des pistes d'orignal aperçues sur un territoire à la miraculeuse chasse de l'an passé, chacun y trouve son compte. Cet intérêt pour la forêt se perçoit même chez les jeunes adeptes des nouveaux médias, dont les yeux brillent à l'évocation de ce type de sujet. Dans ce volet traitant de la transmission, on ne s'intéresse pas seulement aux types de savoirs qui ont su transcender le temps, mais également à la nature de l'attachement qu'entretiennent les Atikamekw Nehirowisiwok avec leurs traditions. Nous verrons qu'en dépit des intérêts variés d'une génération à l'autre, la complicité des Atikamekw Nehirowisiwok avec la forêt est une affaire intergénérationnelle. Quand on parle de la forêt, on évoque plusieurs acteurs, y compris les arbres, car sans arbres, il n'y a pas de forêts et donc pas de lieu de transmission des savoirs.

Dans le jeune temps des aînés d'aujourd'hui, les habitudes de vie des Atikamekw Nehirowisiwok étaient vécues en fonction du mode de vie organisé selon les saisons. Les familles passaient la majeure partie de leur temps dans la forêt, et la transmission des savoirs se faisait en se fiant à l'exemple des plus grands. D'ailleurs, lors d'une conversation avec une aînée, elle me disait se rappeler de l'odeur que dégageaient les bleuets transformés par les flammes d'un feu de camp, du goût qu'avait la viande d'orignal fraîchement fumée (*pasanowan*), des marques qu'elle faisait sur les arbres

pour retrouver ses collets en hiver et de l'odeur du bois pourri utilisé pour boucaner les peaux (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan). Cependant, avec la présence de plus en plus persistante du clergé et des commerçants liés au troc des fourrures, et plus tard, des industries du bois, un grand nombre des habitudes se sont vues remises en question. Selon les propos d'un aîné atikamekw nehirowisiw, « avant qu'il y ait la misère ici » (Sébastien, 10 juillet 2015, *Opitciwan*), les Atikamekw Nehirowisiwok passaient la plupart de leur temps en forêt, et la seule occasion où ils revenaient au village était quand le prêtre venait y faire ses visites durant le temps des Fêtes. À Opitciwan, il y a eu la construction d'une église et d'une école qui ont eu pour effet de rassembler les gens de tradition semi-nomade au village. Progressivement, un mode de vie axé sur des habitudes sédentaires s'est implanté. Les Atikamekw Nehirowisiwok ont, peu à peu, délaissé la forêt, leur lieu de transmission, et par la même occasion, ils ont oublié le nom des arbres.

Aux dires de certains aînés, l'enseignement donné dans cette école reposait principalement sur des théories religieuses reprenant les bribes du christianisme : « Il y avait des cahiers, mais c'était juste la religion qu'ils enseignaient. » (Sébastien, 10 juillet 2015, Opitciwan) Dans cette école, certains ont copié les chants religieux ou les versets que contenait le « petit livre noir »³⁹, un document rassemblant tous les outils religieux nécessaires aux conversions. À ce sujet, Sylvestre (16 juillet 2015, Opitciwan) a recensé, lors d'une conversation, les conséquences de la venue de ce livre au sein de la communauté :

³⁹ Ce petit livre noir contient l'essentiel de l'histoire chrétienne et il a été traduit en langue atikamekw nehirowisiw. Encore aujourd'hui il fait partie de certaines familles atikamekw nehirowisiwok qui interprètent les chants religieux et les prières qu'on trouve à l'intérieur. À plusieurs reprises, j'ai eu la chance d'entendre ces manifestations religieuses : à l'église, lors d'une messe en plein air, à la radio d'*Opitciwan*, lors du décès d'une personne de la communauté, et dans le salon d'une maison familiale.

C'est comme dans l'histoire atikamekw des missionnaires, il y a le petit livre noir qu'ils lisent à l'église là. Avant le noir, il était rouge. Mais c'est dans le petit livre rouge qu'il était marqué la sainte Écriture de la Bible. À la page 102, au 2^e paragraphe, c'est bien marqué noir sur blanc ; « Tu dois rejeter ta propre philosophie. » C'est selon Dieu. Et là, c'était marqué vos « plantes médicinales, vos chansons traditionnelles, vos cérémonies, tout ça, c'est diabolique », c'est pas bon. C'est marqué dans la Sainte Écriture. Alors là, c'est comme ça que nos grands-pères ont été éduqués ; à rejeter leur propre écriture. Mais là, quand même, avec l'*histoire*, on continue quand même à pratiquer malgré ça. Jusqu'à la fin des années 50. Ça s'est arrêté au moment où le pensionnat est arrivé. Là, c'était le kidnapping qu'on appelle. Mais il y a quand même quelques aînés qui ont gardé les enseignements de ça (16 juillet 2015, Opitciwan).

Évoquant l'éducation catholique qu'il a reçue, lors d'un entretien, un aîné s'est mis à rire en se remémorant des souvenirs enfouis dans sa mémoire depuis des années. Il nous a raconté l'histoire cocasse qui est survenue dans sa classe à cette époque, lorsqu'en réponse à la question d'un enseignant « Qui vous a créé ? », l'élève a répondu : « Mon père » et non Dieu le père !

De nos jours, les Atikamekw Nehirowisiwok doivent composer avec deux systèmes différents : l'un est axé sur la transmission du savoir portant sur les habitudes traditionnelles en forêt, et l'autre sur l'apprentissage des notions académiques apprises à l'école secondaire et primaire. Étant donné l'écart entre ces deux disciplines, il ne semble pas évident de concilier l'ensemble de ces notions dans un même mode de vie. Les connaissances sur les arbres sont alors mises de côté. Lors des entretiens, la question de la transmission des savoirs traditionnels en forêt était souvent abordée par les aînés. Inquiets de l'avenir de leur nation, certains ont mentionné qu'ils étaient attristés devant le spectacle des générations plus jeunes, qui ne disposaient que d'une infime partie du savoir que détiennent leurs grands-parents :

Un jeune quand il était dans le bois, il ne trouvait pas ses collets : « Je ne sais pas où sont mes collets, les arbres sont tous pareils, comment tu

veux que je trouve mes collets là-dedans. » Il ne savait pas comment identifier un arbre, les différences. Il ne voyait pas ça. Ses parents ne l'ont jamais emmené dans le bois. Quand il allait dans le bois, il était perdu. (Roméo, 11 juillet 2015, Opitciwan)

Face à cette question, une autre aînée hésitait à répondre, ne sachant pas ce qui, selon elle, était important de transmettre aux plus jeunes. Découragée devant l'attitude des jeunes d'aujourd'hui, elle dénonçait le fait qu'ils ne soient plus à l'écoute de leurs parents : « Dans mon temps, les enfants mangeaient tout ce que la maman préparait et il n'y avait pas grand-chose : c'était uniquement de la viande (lièvre, perdrix, orignal), tout ce qui se trouvait en forêt. » (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan) Aujourd'hui, selon elle, ils ne mangent pas ce qui se trouve dans leur assiette, ils se procurent des friandises et n'écoutent plus. Elle raconte qu'avant, ils jouaient tout le temps dehors, et que même lorsqu'il faisait tempête ils jouaient dans la neige. Aujourd'hui il en est autrement, les jeunes sont moins actifs et ils ont une alimentation dangereusement axée sur les produits de consommation.

Suivant l'avis d'un aîné, il est très difficile de préserver la culture atikamekw nehirowisiw lorsque les jeunes sont confinés la majeure partie de leur temps sur les bancs d'école :

(...) quand ils vont à l'école ici, c'est sûr qu'ils n'apprendront rien de la nature (...) Plus qu'ils vont à l'école, plus que quand il va se retrouver dans le bois, plus qu'il va être mal pris dans le bois (...) Parce qu'eux autres ils n'auront rien appris de ce qu'eux autres (les aînés) auront appris. Ils n'étaient jamais mal pris quand ils étaient dans le bois, même étant jeune, ils pouvaient se débrouiller. (Roméo, 11 juillet 2015, Opitciwan)

D'un autre côté, ces mêmes personnes inquiètes du sort de leur nation s'entendent sur l'importance des études pour les jeunes de leur génération, sans lesquelles il leur serait impossible d'obtenir un niveau de vie suffisant pour faire vivre leur famille. Dans cette conciliation entre le mode de vie nord-américain et le mode de vie

traditionnel, il existe toutefois des occasions qui se prêtent à la transmission des savoirs traditionnels en forêt telles que la semaine culturelle ou des activités organisées par le Centre des services sociaux et le centre de santé d'Opitciwan (des camps d'été, activités de prévention, marche des territoires, etc.), sans oublier les sorties en famille. Ces activités sont l'occasion de transmettre, à travers la narration (tradition orale), les performances rituelles et les observations des caractéristiques des arbres et des êtres qui composent leur environnement.

Selon Goulet et Trigoso (2005), qui s'inspirent de l'exemple de la Nation des Dènès Tha, ces activités variées n'ont que des côtés avantageux et permettent d'entretenir un sentiment de fierté, d'autonomie et d'appartenance à la forêt autant qu'à leurs nations respectives : « Les enfants développent dans la forêt des attitudes positives face à la vie qui se traduisent dans la manière dont ils se représentent dans leur milieu et agissent entre eux en salle de classe. » (Goulet et Trigoso, 2005, p. 73) Cela est plus qu'utile dans un milieu scolaire où la majorité des classes, autant au primaire qu'au secondaire, sont des classes dites d'« adaptation ». Cette façon de nommer le statut des étudiants n'est en aucun point valorisant et rappelle la nécessité d'un rattrapage dans le système scolaire basé sur des idéologies propres à la société dominante. Les Atikamekw Nehirowisiwok ont donc beaucoup trop facilement une mauvaise perception d'eux-mêmes et de leur culture (pourtant très riche en savoirs de toutes sortes), qui est représentée comme une sous-culture dans ce système d'apprentissage problématique.

Cependant, les sorties en forêt ne semblent pas suffisantes pour transmettre l'ensemble des savoirs que détiennent les aînés. Cette partie de notre travail porte sur les différentes facettes de la transmission dans le contexte atikamekw nehirowisiw. En démystifiant le procédé par lequel les Atikamekw Nehirowisiwok transmettent et assimilent les savoirs de leur culture, on comprend l'effort d'adaptation qu'ils doivent

faire au sein du système scolaire et les motifs qui ont mené à la perte progressive des savoirs traditionnels sur les arbres.

En ce qui concerne la problématique de la transmission et de l'assimilation des savoirs, les lacunes au niveau de la transmission des savoirs en forêt s'expliquent, en partie, par le fait que les modes de transmission atikamekw nehirowisiwok sont axés sur *l'imitation* et *l'observation* des anciens (Goulet et Trigoso, 2005, p. 81) et qu'apprendre, dans ce contexte, n'est pas une affaire d'imposition, de questions ou d'exposés verbaux, comme c'est le cas dans les écoles. En effet, à plusieurs reprises, j'ai remarqué que les Atikamekw Nehirowisiwok sont de bons observateurs. Ils observent avec leurs sens et avec les connaissances qu'ils détiennent. En forêt, ils savent où regarder et comment regarder. Ils sont attentifs aux sons de leur environnement et savent les reconnaître. Ils sont toujours alertes et prennent le temps de s'arrêter pour porter attention à ce qui doit être considéré. Ils sont constamment connectés à leur environnement, à la forêt, et ce, même lorsqu'ils sont au village. Ils sont conscients de la vie tout autour et experts de leur environnement, parce qu'ils le comprennent.

À Opitciwan, j'ai été témoin d'un événement lors duquel a eu lieu la transmission des savoirs d'une aînée. Nous étions au chalet, sur le territoire familial de mes amis. Après avoir cueilli ses branches dans le bois, l'aînée de la famille s'est mise à préparer un remède pour son petit-fils ayant une grippe. Sans même dire un seul mot sur la technique qu'elle a employée, j'ai pu constater chez elle la transmission de son savoir. Le plancher du salon était tapissé des retailles des branches qu'elle avait l'intention de faire bouillir par la suite. Assise sur une chaise au coin de la pièce, sans même qu'on en prenne conscience, ses savoirs sur la plante de l'ours (*maskominanatikw*), communément appelée sorbier, ont été transmis à ses enfants et à ses petits-enfants. Dans ses moments de silence, on pouvait voir que l'aînée était

transportée ailleurs. Ses gestes, l'odeur que dégageait l'écorce fraîche, la texture dans ses mains fragiles et l'image du plancher engorgé de branches lui ont rappelé son père, « un homme qui aimait rire et faire des blagues ». En reprenant les mêmes gestes appris de son papa, cela lui a permis, non seulement de le ramener à la vie pendant quelques instants, mais également de faire vivre les savoirs de sa tradition. Pendant un moment, ce n'était pas l'arbre qu'elle épluchait, mais bien de bons souvenirs de sa jeunesse et des parcelles de sa culture qu'elle revoyait.

Ainsi, on comprend que l'odeur, la texture, la gestuelle et l'image ne sont pas que des notions qui se transmettent dans un livre le temps d'une période scolaire. L'expérience sensorielle et le temps sont des facteurs qui permettent de transmettre l'intégralité des savoirs. De plus, la notion de savoir ne s'arrête pas là. Dans la transmission des connaissances, vient également la transmission de la culture, d'une identité et d'un lien d'appartenance à un groupe culturel.

Selon l'article de Goulet et Trigos, (2005), on peut constater l'existence d'une confrontation réelle entre les deux univers – autochtone et non-autochtone – dans les modes d'apprentissage et de transmission. Cet exemple, tiré de l'étude du système scolaire des Dènès Tha, permet d'illustrer une des difficultés rencontrées dans la transmission des valeurs traditionnelles en forêt et des savoirs sur les arbres :

Une profonde disparité sur les plans épistémologique et pédagogique entre autochtones et allochtones explique l'impasse dans laquelle ils se trouvent en milieu scolaire. Les uns ne trouvent pas un milieu propice à leur mode d'apprentissage par observation, les autres cherchent en vain des élèves capables de maîtriser le programme qui leur est proposé par le biais d'exposés verbaux. (Goulet, et Trigos, 2005, p. 77)

D'après cette même étude, en plus d'encourager l'émergence d'un sentiment positif face à la vie, le mode d'apprentissage des savoirs traditionnels en forêt favoriserait le

développement d'un comportement autonome chez les jeunes. Dans ce texte, les auteurs expliquent que lorsqu'on impose à un enfant une intervention pour laquelle il n'est pas consentant, cela « équivaudrait à lui enlever son autonomie et la possibilité de faire l'expérience de sa vie telle qu'il entend la vivre. » (Goulet et Trigoso, 2005, p. 75) Dans la culture atikamekw nehirowisiw, l'autonomie est une notion importante. La liberté de penser, de faire des choix et de se mouvoir est un bien que tous possèdent. Chaque être est en moyen de gérer sa vie et est autonome pour ce qui concerne ses choix et ses actions. J'ai constaté que ce principe est respecté par la majorité des gens de la communauté. L'ambiance pacifique de tolérance entre les différentes confessions religieuses (section 4.1) qui règne au sein de la communauté se rapporte directement à cette notion d'autonomie et de respect.

En plus de cette autonomie, dans son processus d'apprentissage, l'Atikamekw Nehirowisiw doit savoir distinguer ce qui est animé de ce qui ne l'est pas. Lors d'un entretien, Sylvestre m'a expliqué quelques notions de sa langue et de sa tradition orale. D'après lui, le langage atikamekw nehirowisiw est « animé », contrairement à notre langage, qui est « matérialisé », c'est-à-dire que les mots prennent sens suivant la relation dans laquelle ils sont évoqués. Dans la langue autochtone, *Atisokan* veut dire « enseignement ». Lorsqu'ils sont transmis oralement, les récits d'origine ou les récits de création du monde *kitci atisokanak* ont une portée et un « pouvoir » réels⁴⁰.

Cela s'explique par le fait que, selon Sylvestre, comme la langue, les enseignements atikamekw nehirowisiwok sont « animés » et « imagés », au contraire de ce qui se fait dans notre enseignement, qui est « matérialisé ». Il mentionne que dans l'étude de la construction étymologique du terme *Atisokan*, on peut relever des indices sur la signification que portent les Atikamekw Nehirowisiwok à ce terme:

⁴⁰ À ce sujet, voir Jérôme (2014).

Atiso, c'est comme teindre quelque chose, changer de couleur (...) *sokan*, ça va être solide (...) quand on dit les enseignements, vous matérialisez tout de suite. Mais nous autres, on va l'animer et l'imager. *Atisokan*, c'est un terme de teindre ta pensée. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Afin de comprendre le sens imagé ou animé des enseignements ou de la langue algonquine, Jérôme (2010) mentionne qu'il existe une distinction de genre entre « animé » et « inanimé » dans les constructions verbales et dans les noms. À titre d'exemple, l'anthropologue explique que les parties du corps d'une personne désignée par un nom animé peuvent être inanimées. En effet, lorsqu'elles sont « privées de leur contexte d'expression » (Jérôme, 2010, p. 236) qu'est le corps humain, dans ce cas-ci, les parties sont perçues comme inanimées :

Le bras, la langue, la bouche... sont donc des noms inanimés dépendants. Ils expriment des parties du corps en dehors de leur relation avec celui-ci, donc en dehors du locuteur ou du sujet, donc en dehors de la personne. Si les parties du corps sont considérées comme inanimées, elles n'en gardent pas moins, grammaticalement, leur caractère dépendant (de leur cadre de référence). (Jérôme, 2010, p. 234)

Dans les propos de cet auteur, en plus des distinctions entre l'animé et l'inanimé, on reconnaît que le caractère animé n'appartient pas qu'au monde des humains. Il peut se trouver dans les noms des animaux et des plantes, de l'âme et de l'esprit (Jérôme, 2010, p. 235).

Tout comme l'humain, l'arbre *mictikw* est animé, et comme chez l'humain, ses membres ne le sont pas lorsqu'ils ne sont pas rattachés à leur contexte de référence. À titre d'exemple, le terme *mictikw* peut désigner à la fois un bâton ou une branche (inanimé) autant qu'un arbre (animé). Cette différence dans la signification de ce même terme est marquée par le fait que, comme le corps humain, lorsqu'il est privé

de son contexte d'expression, qui dans ce cas-ci est un arbre, le terme *mictikw* devient inanimé.

Lors de mon terrain de recherche, j'ai constaté, dans les réponses au questionnaire passé auprès de la communauté (voir chapitre 3), que dans l'ensemble, le terme *mictikok* fait référence à une forme animée, tandis que *mictikw* réfère à une forme inanimée. Par exemple, plusieurs ont associé le terme *mictikw* à des objets tels que des bâtons, du bois, un feu de camp, des bancs ou du bois de chauffage. Le terme *mictikok*, quant à lui, fait référence à des lieux ou à des arbres comme le bois, le chalet, les arbres, et pour traduire ce même terme, plusieurs ont décrit l'arbre en activité : air de la terre et filtreur, il nous garde en chaleur, nous réchauffe l'hiver, il est guérisseur. Au regard de ces réponses, il est intéressant de constater que ces termes sont, encore aujourd'hui, associés à des principes animés, malgré le fait qu'ils possèdent différentes significations.

C'est à cette notion (animé/inanimé) que fait référence Sylvestre lorsqu'il parle du sens imagé de sa langue maternelle. Ainsi, les mots choisis dans un enseignement ou une conversation ont un pouvoir significatif sur le sens du message véhiculé. Alors qu'il tentait de me faire comprendre cette notion intangible que peut prendre le sens animé au sein d'un enseignement ou lors d'une conversation, Sylvestre s'est rappelé d'un exemple tiré d'une situation courante :

-Sylvestre : C'est pour ça que les gens sont imagés. Tout en image...
Un exemple qui revient souvent, quand on va aller dans le bois, avec leurs enfants, il y a le poêle à bois dedans. Ils vont dire : « Bébé, vas pas là, tu vas brûler. » Quelle image qui te vient ?

-Moi : Un bébé en feu.

-Sylvestre : Après ça tu vas dire : « Je te l'avais dit de ne pas aller là ! » Mais tu es en train d'éduquer l'enfant de brûler. C'est pour ça

que c'est important le langage, le langage animé. C'est l'image que tu envoies à l'enfant.

-Moi : En disant ça, tu lui mets l'image dans la tête qu'il est brûlé ?

-Sylvestre : Vas pas là, tu vas brûler. Qu'elle image que tu lui mets dedans ? C'est l'enfer qui brûle.

-Moi : Alors ça serait quoi la bonne façon ?

-Sylvestre : De lui montrer : « Ça, c'est chaud ». Toucher. Ça fait mal, hen ? Il faut l'amener à prendre conscience de la chaleur. Tu vois, c'est ça qui est animé.

À la lumière de ces exemples, on constate que dans la langue atikamekw nehirowisiw, une grande part est allouée à l'image ou plutôt à l'imagination véhiculée par la signification des mots et des actions choisis pour exprimer une pensée. Dans le cas précédent, l'éducation du petit fait appel à un de ses sens (le toucher, ressentir la chaleur). C'est donc en étant engagé dans une relation mutuelle avec son objet que le jeune enfant découvrira le caractère animé de la chaleur. Dans ce cas, tout se joue en fonction de la relation entretenue avec les éléments de son environnement, tel que nous l'avons démontré au chapitre 2. Comme l'explique Bird-David (1999), dans ce type d'échange, le sens des objets environnants n'est pas imposé ni prédéterminé dans la conscience du jeune enfant. Il se développe à travers des actions qui sollicitent ses sens, ce qui lui permettra de prendre conscience des changements en lui et dans son objet, dans une interaction mutuelle.

Comme nous l'avons vu plus haut, dans le cas de l'exemple donné par Sylvestre, la transmission des savoirs se fait par l'imitation et par l'observation des plus âgés (Goulet et Trigoso, 2005). À cet égard, Brunois (2004) explique que la reconnaissance des membres (humains/non-humains) se partageant un même environnement dépend de la compréhension que chacun a du rôle de l'imagination, de l'émotion et de l'affectivité lors d'une interaction. À la lumière de ces exemples, on

comprend que dans l'histoire de Sylvestre, il n'y a pas que le petit qui manipule les objets de son environnement (la chaleur dans ce cas-ci), mais qu'à l'inverse, son environnement peut avoir des effets considérables sur ses comportements. Cette façon d'assimiler des connaissances par l'observation de ses sens est tout à fait dans le style atikamekw nehirowisiw.

Lorsqu'une image est collective, qu'elle circule au niveau du langage, qu'elle est présente dans les imaginaires des gens, elle interfère avec les relations. Elle devient « réelle » et donc animée dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Dans ce contexte, l'animé devient synonyme d'« imagé », dans le sens où l'explique Sylvestre par son exemple. C'est-à-dire que le fait de croire en quelque chose ou d'être engagé dans une relation mutuelle avec elle lui donne une forme vivante et donc animée ou non, dépendamment de la nature de l'interaction. Dans ce cas, l'arbre est animé, puisqu'il est en relation avec son environnement ; tout comme l'humain, il joue des rôles et a des responsabilités envers cet univers. Il appartient à un contexte, à l'opposé d'une branche ou d'un bâton, lorsqu'il est indépendant de son contexte d'expression.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, dans la culture atikamekw nehirowisiw, l'enseignement ne se fait pas uniquement par les humains. En prêtant une attention particulière aux composantes de son environnement, il est possible d'en retirer certaines connaissances. Cependant, pour tirer bénéfice de ses observations, il faut savoir comment observer, puis comment analyser les informations assimilées. Dans l'environnement atikamekw nehirowisiw, chacun joue un rôle. L'aigle, l'ours, l'original aussi bien que l'arbre portent en eux des modèles de comportements exemplaires et des savoirs précieux qui se doivent d'être considérés. Comme l'explique Sylvestre :

L'aigle, il y a beaucoup d'enseignements qui y sont rattachés. L'original, le loup... c'est les comportements. Les totems sont les comportements à acquérir (...) tout dépendant de l'enseignement que tu vas recevoir et quel genre d'animal est utilisé, quel arbre est utilisé. C'est tout imagé. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

À titre d'exemple, dans l'interaction avec son environnement, le lynx témoigne de ses aptitudes en fonction des caractéristiques de sa personnalité :

(...) le lynx, nous autres dans notre langue on l'appelle *piciw*. *Piciw*, l'origine du mot c'est *piciwirew* (qui veut dire) surprendre. C'est pour ça qu'il est animé. Notre langage est animé. Comme votre langage à vous autre, c'est inanimé. Tout est théorique. La Bible tout ça, tout est écrit par l'homme. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

En cela, les animaux témoignent de leurs comportements, tout comme l'arbre peut enseigner sa médecine (point 4.2.5). Dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, c'est dans un rapport d'échange que l'enseignement se fait, et c'est ce même rapport qui rend les éléments animés. À ce sujet, Sylvestre établit une comparaison entre la nature des savoirs chrétiens et celle des savoirs atikamekw nehirowisiwok :

C'est pour ça que c'est animé, c'est vivant. Notre enseignement est vivant. L'arbre est vivant, l'animal est vivant. Tandis que les non-autochtones c'est inanimé. C'est l'homme qui a écrit selon lui. Je ne suis pas contre la Bible, mais c'est la même Bible qu'en 1700. On lit la même aujourd'hui. Y a pas grand rien (rire). C'est la même Bible, tandis que nous autres, notre bible est vivante. L'enseignement de l'arbre est toujours vivant. (Dans les religions chrétiennes), tout est écrit par l'homme, tout est créé par l'homme. Tandis que chez les Atikamekw Nehirowisiwok, c'est l'animal ou l'arbre. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Pour comprendre davantage le sens de ces propos, les comportements et les savoirs associés aux éléments de l'environnement atikamekw nehirowisiw sont expliqués dans les grands récits *kitci atisokanak*, tel que mentionné plus haut.

Dans l'histoire de la tente tremblante racontée par Sébastien (point 4.2.3.3), c'est au pied de l'arbre qu'il est parvenu à savoir comment mettre sur pied sa tente tremblante. C'est l'arbre qui lui a enseigné ce savoir. Il n'y a donc pas que les humains qui puissent enseigner. Selon Sylvestre, comme les humains, les arbres sont dotés d'un savoir particulier en fonction de leurs caractéristiques, et de manière plus spécifique, chaque espèce végétale se démarque par sa personnalité respective. Un sapin a sa propre personnalité, qui diffère de celle du bouleau et des plantes médicinales. C'est ainsi que les propos de Sylvestre décrivent ce phénomène en utilisant le terme « culture » pour évoquer les personnalités des espèces vivantes :

L'enseignement qui donne c'est intangible. L'enseignement du bouleau, l'enseignement du pin. Ils ont tous des enseignements, les plantes médicinales... Tout ce que tu vois dans les médicinales, c'est sa propre culture. C'est culturel. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Par exemple, la plante de l'ours *maskominanatikw* a plusieurs fonctions. La « plante pour les fausses couches », dont l'identité est bien gardée, possède elle aussi des propriétés qu'on pourrait associer à sa personnalité dangereuse et abortive⁴¹.

Le récit de l'original (Annexe I), racontée par un Atikamekw Nehirowisiw, est un bon exemple du rôle des récits véhiculés dans la tradition orale. Sa mère lui ayant raconté, il me l'a raconté à son tour, pour m'expliquer un des rôles que joue l'original dans sa relation avec les Atikamekw Nehirowisiok, les arbres et les différents acteurs de la forêt. Un autre exemple vient de la « Le récit de l'Arbre sacré » (annexe C), un feuillet réalisé par Paul-Yves Weizineau qui circule dans la communauté pour enseigner les bonnes habitudes à adopter vis-à-vis de soi et envers son

⁴¹ Je n'ai pu connaître le nom de cette plante, car ce savoir est réservé aux gens d'expérience, principalement des femmes et des chamanes, et aux personnes concernées. Ce savoir est préservé à titre préventif, pour ne pas que les femmes en consomment ; « c'est dangereux » m'informa une femme atikamekw nehirowisiw.

environnement. Ces récits (écrit et oral) sont des véhicules de transmission actuels des savoirs atikamekw nehirowisiwok liés aux arbres dans la communauté d'Opitciwan.

Suite à la lecture du document écrit et à l'écoute de l'histoire orale, pour en comprendre le sens, il y a tout un travail d'analyse à effectuer. Il faut y réfléchir, car parfois, l'information ne parvient pas lors de la première interprétation qu'on lui attribue, puisque souvent, le message se cache dans des métaphores.

Cette façon toute particulière qu'ont les aînés de transmettre leurs connaissances a refait surface lors des entretiens. Lorsque les aînés racontent une histoire, il y a souvent des moments de silence, qui ont une fonction dans l'analyse immédiate des récits. Ainsi, « Dans ce monde (où) le silence est d'or et la parole est d'argent » (Goulet et Trigoso, 2005, p. 76), une grande part se passe dans les imaginaires de chacun, y compris celui de l'intervieweur. Les récits atikamekw nehirowisiwok durent un certain temps et n'ont pas lieu d'être interrompus. Comme ces récits, les entretiens avec les aînés se sont déroulés de façon semblable.

En effet, mon assistante et moi avons vite compris que de la même façon que l'aîné raconte une histoire, il répondait à nos rares questions. Gênées de devoir couper la parole à ces généreuses personnes, nous nous assurons qu'elles avaient terminé de transmettre leur idée avant de passer à une autre question. Certains entretiens se sont résumés à deux questions, et c'est à travers l'histoire choisie par l'aînée que nous avons trouvé réponse à nos questions. Parfois l'histoire était hors contexte, mais le message qui y était véhiculé répondait directement à nos interrogations. Ce passage amené par Sylvestre résume bien cette façon de faire :

C'est pour ça que les aînés ils vont parler, parler, parler... Souvent ils vont le dire juste une fois. Pas deux fois. Parce qu'eux autres, tout ce qui a été vu ou entendu est dedans. Là, c'est à toi à travailler. Tu ne

peux pas dire que tu n'as pas entendu. Tu l'as entendu, mais c'est de le comprendre par après. C'est pour ça qu'il faut toujours faire un recul. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Ainsi, lorsque la personne raconte une histoire, il n'y a pas qu'elle qui fait des efforts, la personne qui reçoit les informations doit elle aussi se livrer à un travail d'interprétation, qui peut prendre plusieurs jours, voire plusieurs années. Dans cet échange, un facteur est plus qu'important, celui du temps, le temps requis pour raconter et le temps requis pour assimiler et comprendre les messages véhiculés, bref, on parle ici du temps tel qu'il se vit dans la culture atikamekw nehirowisiw.

Le temps pour nous n'a pas d'heure. Le temps est comme une personne qui passe, que l'on veut connaître et ne pas bousculer. (Alanis Obomsawin, 2009)

Anciennement semi-nomades et chasseurs-cueilleurs-pêcheurs, le mode de vie des Atikamekw Nehirowisiwok s'organisait en fonction des saisons : le pré-printemps (*sikon*), le printemps (*miroskamin*), l'été (*nipin*), l'automne (*takwakin*), le pré-hiver (*pitcipipon*) et l'hiver (*pipon*)⁴². J'ai constaté qu'il y avait un temps propice pour chaque activité traditionnelle, et que celui-ci était un facteur déterminant de l'organisation de la vie sociale. Il y avait une période pour acquérir l'écorce de bouleau, pour partir en canot, pour arracher l'écorce des pins, pour récolter les bleuets, pour les mariages, pour la chasse, et ainsi de suite. Aujourd'hui, on peut encore constater, dans la dynamique qui émane de la communauté d'Opitciwan, qu'une conception du temps atikamekw nehirowisiw s'est transmise à travers les générations. Encore aujourd'hui, elle persiste, et même, dans certains cas, surpasse la fonction du calendrier grégorien.

⁴² Source : CNA, 2014

Cette façon de faire qui tient compte de l'humeur des arbres et de la forêt en fonction de la température et des saisons a un impact direct sur les activités traditionnelles qui se répercute sur le mode de vie actuel. Pour organiser une activité en plein air, il ne suffit pas simplement de fixer une date. Il faut aussi savoir reconnaître le moment favorable pour elle en fonction du climat. À Opitciwan, il est tout à fait normal de changer la date d'une activité en raison d'une température jugée inappropriée. À Opitciwan, il arrive que des activités soient déplacées. À titre d'exemple, une sortie en canot avec un groupe de jeunes a été reportée de plusieurs jours sous prétexte que le vent n'était pas favorable à l'activité. Et, en effet, l'expérience n'aurait pas été la même par un temps venteux et pluvieux. Un autre exemple vient de la semaine culturelle : bien que la date de l'événement ait été fixée à l'avance, elle a été reportée de plusieurs semaines, en raison du printemps qui s'est prolongé sur une longue période. Cela a eu comme conséquence de rendre le sol de la forêt boueux et donc impropre aux activités prévues : l'écorce des bouleaux n'était pas assez malléable pour être récoltée, et les racines des épinettes noires et des pins gris étaient ensevelies sous l'épaisse couche de neige. L'organisation du temps ne se fait donc pas en fonction d'horaires préétablis, mais plutôt en fonction des saisons et de la température.

Dans ce contexte, c'est tout le système social qui est modifié lorsqu'une activité est reportée. Par exemple, l'école primaire et secondaire ainsi que d'autres institutions (Centre de services sociaux, Centre de santé des femmes, centre de santé, etc.) n'ont d'autre choix que de s'adapter à la température, car peu importe la date à laquelle aura lieu la semaine culturelle, la majorité des gens se trouveront en forêt et non sur les bancs d'école ou de travail à ce moment-là.

Cet ordonnancement du temps a toute sa raison d'être quand on pense que la grande marche *Moteskano*⁴³ a lieu vers le mois de février lorsqu'il fait assez froid pour que les lacs du réservoir Gouin soient suffisamment gelés pour pouvoir s'y aventurer. Et en toute logique, rien ne sert d'aller cueillir des bleuets s'ils ne sont mûrs ! Et rien ne sert d'aller enlever l'écorce des arbres s'ils ne s'y prêtent pas. Nous verrons plus loin que dans ce savoir-faire en fonction des saisons et de la température réside une volonté importante de respect envers les entités de la forêt. Les aptitudes à savoir reconnaître le temps sont des facteurs importants dans les interactions entre les humains et les arbres. Encore aujourd'hui, malgré la structure imposée par les horaires à l'école et au travail, cette reconnaissance du temps fait partie de la dynamique culturelle d'Opitciwan. Ainsi, le temps régi en fonction de la température joue un rôle important dans le processus d'assimilation des connaissances atikamekw nehirowisiwok, tout comme l'observation, l'imitation et l'utilisation de ses sens. Dans le rapport aux arbres se cache un important rapport au temps, car dans une relation mutuelle avec les arbres, il faut savoir observer leur comportement, qui se trouve en interaction avec la température, pour, non seulement en tirer un certain savoir, mais également pour pouvoir les respecter dans leur statut de vivants et, de cette façon, bénéficier d'un mode de vie en équilibre avec son milieu.

4.2.2 L'arbre et l'humain : enracinement dans un univers collectif

Racines, feuilles et branches s'alignent au gré du vent.

Nous avons vu précédemment que dans l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok, il y a différentes manières de percevoir les arbres du *Nitaskinan* (animé/inanimé, matérielle/intangible). L'arbre, au même titre que l'humain, possède

⁴³ Circuit d'environ deux semaines de marche sur le *Nitaskinan* reliant les territoires familiaux de la Nation Atikamekw Nehirowisiw.

une personnalité ou une culture, et il interagit dans une relation équitable et égalitaire au sein de son environnement *Aski*. Considérant ces connaissances maintenant acquises, l'étape suivante se prête à l'interprétation des comportements de chacun dans cette interaction mutuelle. Dans cette section, on s'intéressera à la dimension analogique des humains et des arbres, dans les actions, les récits qui circulent dans la communauté ainsi que dans leurs relations concrètes.

L'animosité présente entre les éléments vivants qui se partagent la forêt ne date pas d'aujourd'hui. Il existe à Opitciwan des opinions divergentes sur les histoires qui expliquent les fondements de la création de l'univers et les débuts des relations entre les êtres vivants, étant donné la diversité des croyances qu'on y rencontre. Cependant, les récits fondateurs (*Kitci Atisokanak*), ceux qui se transmettent oralement, sont les plus populaires. Ces récits se divisent en trois grandes catégories : la première concerne la rencontre de l'espace et du temps (*Nipinatcac* et *Kiwetinisiw*), la seconde traite de la façon dont les animaux, les choses et les éléments (terre, eau, animaux, humanité, objets utiles à l'homme) se sont replacés après un déluge, et la troisième traite de la création et de l'organisation de certains éléments de l'environnement (Jérôme, 2014). Selon Jérôme (2014), « ces trois grands types de récits doivent être racontés à des moments précis, en fonction des saisons, du contexte de narration, du message à faire passer. »

Parmi ces histoires, l'une d'elle s'appelle *Notcimik*. Dans son texte *Nehirowisiw Kiskeritamowina : acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs*, Benoît Éthier (2014) relate les grandes lignes qui lui ont été racontées autour d'un feu :

Plusieurs espèces d'humains (petits humains, grands humains et humains de taille moyenne) et d'animaux se sont côtoyées sur la terre. Certaines espèces ont changé d'apparence, d'autres ont disparu ou pratiquement disparu. Les petits humains qui ont survécu ont changé

d'apparence et se sont donné comme rôle de surveiller les humains de taille moyenne pour qu'il y ait toujours des humains sur la terre. Les grands humains qui ont survécu se sont faits invisibles et se sont donné comme rôle de surveiller les animaux pour assurer leur survie, pour assurer que les humains ne les tuent pas inutilement et ne gaspillent pas. Par suite d'un grand tremblement de terre, beaucoup d'humains, d'arbres et d'animaux sont décédés. Les ancêtres (grands-pères et grands-mères) se sont alors réunis en cercle. Chacun s'est dit prêt à se transformer en une espèce animale ou végétale qui aura des propriétés particulières pour l'être humain et qui facilitera la vie de leurs petits-enfants. C'est ainsi que les grands-pères (*kimocominook*) et les grands-mères (*kokominook*) se transformèrent en différentes espèces d'arbres comme le bouleau blanc (*wikwasatikw*), le sorbier (*maskominanatikw*), le sapin (*cikopi*) et l'érable (*irinatikw*) et en différentes espèces animales comme le castor (*amiskw*), l'orignal (*mos*) et l'ours (*masko*).

Cet épisode explique, entre autres, comment s'organisent les éléments vivants dans *Notcimik*, il constitue également un bon exemple de la genèse des rôles et des responsabilités qui se distribuent entre les arbres, les humains et les animaux. Cela est également un exemple du processus de réincarnation entre les arbres, les animaux et les humains. Cela témoigne de la transgression des relations au-delà de la mort ; ce sujet sera abordé au point suivant.

D'un autre côté, dans le cadre de mes recherches, un Atikamekw Nehirowisiw très engagé et respecté par les membres de sa communauté, notamment à cause du poste qu'il occupe au Centre de Santé d'Opitciwan et puisqu'il est guérisseur spirituel, a eu la gentillesse de partager avec moi les connaissances qu'il transmet aux plus jeunes. D'après lui, au début des temps, il y a eu une explosion (le *Big Bang*). Suite à cette explosion, sont apparus le feu, puis l'eau, la terre et finalement l'air. Ce serait donc à partir de ces quatre éléments que la vie aurait commencé à se manifester dans l'eau (être humain, végétaux, animaux, etc.). Toujours selon les propos de Sylvestre, le

dernier à sortir de l'eau aurait été l'humain, laissant derrière lui la faune et la flore marine. Dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, chacun de ces éléments vivants a su développer des capacités spécifiques. Au niveau physique, ce serait les arbres, au niveau mental, les animaux, et au niveau spirituel, les humains. Semblerait-il que ce dernier serait le seul de son espèce à avoir développé « la connaissance, la conscience, la philosophie et la spiritualité » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan).

Dans ce monde tel qu'on me l'a raconté, l'association qui existe entre les humains et les arbres provient du fait qu'au cours de l'évolution de la vie, ces deux éléments ont cheminé côte à côte dans un même espace-temps :

Il (l'arbre) a évolué en même temps que l'être humain, c'est pour ça qu'il est animé. Tous les êtres humains étaient animistes au début. Peu importe la race, ils étaient animistes. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Dans cette conception de l'univers, l'arbre est également reconnu pour sa dimension symbolique. En effet, dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre, compris sous le terme d'« Arbre Sacré », est un symbole emblématique de l'être humain. Comme l'humain, « ses mains sont les branches et ses orteils sont les racines » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan). Par exemple, on peut remarquer la présence de cette concordance entre les deux entités dans les propos de Sylvestre :

Quand tu regardes au niveau de l'évolution de la terre, il y a eu l'eau, le feu, il y a eu la terre et tout l'air aussi pour qu'il y ait une vie dedans. C'est de là que ça a commencé au début des temps, par l'arbre sacré, c'est-à-dire par la création de l'être humain. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan).

Cet exemple rejoint également les principes de la Roue de la Médecine, dans laquelle on retrouve une compréhension cyclique du monde dans la relation entre les quatre éléments (air, eau, terre et feu), les quatre directions (Est, Sud, Ouest et Nord) et les

quatre nations de la Terre (jaune, noire, rouge et blanche). Selon Stanley Brazeau (2009), aidant spirituel de la communauté du Lac-Simon, « Chaque personne, chaque communauté, chaque nation, ainsi que l'humanité entière, se trouvent au centre du cercle et entretiennent des relations entre elles. » C'est dans cet outil qu'utilisent les intervenants en santé à Opitciwan qu'on peut voir un lien entre l'humain, l'Arbre Sacré et son environnement. Comme l'explique Sylvestre :

La Roue de la médecine, il y en a à peu près autant que l'être humain. Parce que la roue médicinale, c'est l'être humain lui-même. Chaque être humain guide la roue médicinale. C'est là que c'est important dans le centre, c'est là qu'il y a l'Arbre Sacré. Autour, c'est la roue médicinale. Tout dépend comment les gens vont l'utiliser, le pouvoir décisionnel qu'ils ont acquis durant la vie c'est comme ça que l'arbre va être. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Ainsi, au cœur de La roue de la médecine se trouvent l'humain et l'Arbre Sacré, et dans ce centre, l'Arbre Sacré devient l'être humain. L'Arbre Sacré est donc une image symbolique qui représente la personne à qui appartient la roue. Cette analogie entre l'arbre et l'humain apparaît également dans le récit de l'Arbre Sacré (Annexe A). Dans ce récit écrit, sont expliquées les règles d'une relation harmonieuse entre l'humain et son environnement dans l'image symbolique de l'Arbre Sacré :

Les anciens nous ont appris que la vie de l'Arbre est la vie des gens. Si les gens s'écartent de l'ombre protectrice de l'arbre, s'ils oublient de se nourrir de ses fruits ou s'ils se tournent contre lui et cherchent à le détruire, un grand malheur s'abattra sur eux. (...) Et tant que l'Arbre vit, les gens vivent. (Paul-Yves Weizineau, Opitciwan)

Dans cette métaphore, et selon le sens du récit, on comprend que l'humain a le devoir de se soucier du bien-être des arbres qui l'entourent, non seulement en tant que gardien de la forêt, mais également en tant que gardien de la survie de son espèce, et dans un sens plus large, de la Terre-Mère. En résumé, il est écrit entre les lignes que

si les arbres se retrouvent dans une situation précaire, cela affectera directement la qualité de vie de l'être humain.

On constate cette même attention envers les arbres dans la cosmologie des Kwakiutl, un des Peuples Premiers de la Colombie-Britannique. À ce sujet, l'anthropologue Marie Mauzé (1998) a remarqué que l'observation attentive de la santé des cèdres est considérée comme l'un des principaux moyens d'assurer la protection de l'humanité. En effet, pour les Kwakiutl, ces conifères sont de bons indicateurs du niveau de santé de la population humaine, car dans cette relation mutuelle, l'un ne peut vivre sans l'autre, et si une autre forme de vie que l'espèce humaine telle les cèdres se trouve en danger, les humains ne tarderont pas à être menacés.

Nous avons vu, dans le premier chapitre de ce mémoire, que dans le système nord-américain, il existe une importante séparation entre l'homme et son environnement, c'est-à-dire entre la nature et la culture (chapitre 1). Entre les frontières conceptuelles du monde occidental (cartographie, notion de propriété, espace visible/invisible, etc.), l'espace naturel devient un espace politique pourvu de possibilités économiques de toutes sortes. Dans cette vision anthropocentrique du monde, l'être humain établit un rapport avec son environnement fondé sur une position dominante qui lui procure une impression de supériorité, alors qu'au contraire, dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre est un habitant du *Nitaskinan*, au même titre que l'être humain. Dans ce cas, dans cette union entre l'homme et la nature, l'humain n'a d'autre choix que de la respecter de la même manière qu'il se respecte lui-même. Cela conduit à une relation entre l'homme et son environnement fondée sur des principes égalitaires qui impliquent humilité et respect envers les éléments vivants qui la composent.

Il ne faut pas oublier qu'encore aujourd'hui, on compte parmi les Atikamekw Nehirowisiwok des aînés qui sont nés sur un sol tapissé de branches d'épinettes grises

et de sapins, qui constituent le sol des tentes traditionnelles. D'ailleurs, l'odeur du sapin dans la tente érigée durant l'été 2014 dans la cours de la maison familiale de mes hôtes a fait surgir de joyeux souvenirs d'enfance à la grand-mère Atikamekw Nehirowisiw lorsqu'elle y a pénétré. Elle s'est rappelé de sa naissance, de son père qui a assuré l'accouchement de sa mère. À sa naissance, d'après les traditions, le nourrisson atikamekw nehirowisiw est soutenu dans le *tikinakan*, un support fait de bois de bouleau, et ses premiers pas sont soulignés sur un tapis de sapin lors de la cérémonie des premiers pas⁴⁴. Dès le début de sa vie, l'Atikamekw Nehirowisiw est en contact avec les arbres, et pas n'importe lesquels. On parle ici des arbres du *Nitaskinan*, ceux que les Atikamekw Nehirowisiwok connaissent depuis fort longtemps. Ainsi, dans les deux récits cités en exemple (l'Arbre Sacré et *Notcimik*) et dans l'explication de la Roue de la médecine, l'humain est une figure analogue à celle de l'arbre, et ce, dès le début des temps atikamekw nehirowisiwok. Nous verrons, dans le chapitre suivant, les rôles et les responsabilités principales des arbres et des humains, sachant qu'ils entretiennent une relation de réciprocité au coeur de la forêt. Cela permettra, par la suite, de comprendre en quoi ils sont interdépendants.

Le Créateur a planté pour tous les êtres humains de la terre un Arbre Sacré sous lequel ils peuvent se rassembler afin de trouver l'apaisement, la force, la sagesse et la sécurité. Les racines de cet arbre s'enfoncent profondément dans notre Mère la Terre. Ses branches s'élèvent vers les cieux comme des mains tendues pour une prière à notre Père le Ciel. Les fruits de cet arbre sont des bonnes choses que le Créateur a données aux gens : des enseignements qui montrent le chemin de l'amour, de la compassion, de la générosité, de la patience, de la sagesse, de la justice, du courage, du respect, de l'humilité et d'une foule d'autres dons merveilleux. (Récit de l'Arbre Sacré, Paul-Yves Weizineau, Opitciwan)

Cet extrait du récit de l'Arbre Sacré décrit l'arbre dans son milieu *Aski*, touchant le ciel du haut de ses branches ainsi que la terre du bas de ses racines. Dans ce récit,

⁴⁴ À ce sujet, voir Jérôme, 2010.

l'arbre n'est pas reconnu pour ses traits singuliers ou encore pour les ressources qu'il procure, mais bien au contraire, il est entouré de ses pairs, prenant part à un réseau beaucoup plus large. C'est d'ailleurs dans la cour arrière d'un ami et à cause d'une de ses remarques que j'ai compris la profondeur de ce que représente *Aski* dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Je partageais la soirée en compagnie des membres de ma famille d'accueil devant un feu et nous parlions et riions de toutes sortes de choses, alors que tout à coup, le père s'est levé, a fait le tour de sa cour et s'est exclamé en regardant les racines des grandes épinettes blanches un peu sorties du sol : « Les arbres, ils se tiennent par la main. » (Yohan, 19 août 2015, Opitciwan)

Cette simple remarque un peu en marge de la conversation m'a fait réaliser que j'étais assise sur une racine, et en levant les yeux, j'ai aperçu le réseau sous-terrain qu'il y avait sous mes pieds. Les racines des arbres nous entouraient par en-dessous et se changeaient en branches jusqu'au-dessus de nos têtes ainsi que sur les côtés, sans oublier les bûches qui brûlaient dans le feu qui nous éclairait et nous réchauffait. À la lumière de ce constat, j'ai pris conscience du monde sensoriel dans lequel je me trouvais. Entouré d'arbres, d'amis, d'ancêtres, du feu, du ciel, de l'eau, de la terre, des animaux et du vent, ce monde merveilleux que les Atikamekw Nehirowisiwok nomment *Aski* m'apparaissait maintenant beaucoup plus clair.

En lien avec l'image symbolique de l'Arbre Sacré, on comprend que l'humain, tout comme l'arbre, est enraciné dans ce monde :

Les racines, c'est le lien de parenté. C'est comme toi, ta famille, il y a l'arbre sacré de ta famille. Chaque racine représente mon oncle, ma sœur, ma tante, tout ça... C'est là que les clans sont importants. Les clans Chachai, les clans Wezineau, c'est de là. C'est ça qui est important, la racine. (Paul-Yves Wezineau, Opitciwan)

Comme pour l'arbre, si les racines de l'humain ne sont pas bien ancrées ni en santé, sa personne en sera affectée. L'arbre qui détient de belles racines fleurira, tandis

qu'au contraire, si elles ne sont pas en santé, on s'en apercevra par l'allure de sa silhouette entière : « C'est toute la racine qui est importante aussi au niveau de la vie. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) Selon Sylvestre, pour avoir de belles racines et donc une bonne qualité de vie, l'arbre, autant que l'humain, doit être en symbiose avec les quatre éléments, soit l'eau, le feu, la terre et l'air :

S'il n'est pas en symbiose avec les quatre éléments de la vie, à un moment donné, les racines vont finir par pourrir, une première, deuxième, troisième... et à un moment donné il n'y en aura plus ! L'arbre va tomber. La force de l'arbre, c'est ses racines. Plus la racine est bonne, plus l'arbre va être capable de *toffer*. C'est comme toi, plus que tu connais toi-même qui tu es, c'est la racine, tu vas être bien. (Paul-Yves Weizineau, Opitciwan)

Ainsi, pour être un être en équilibre, l'humain doit se préoccuper du bien-être de ses racines et donc de sa famille, de sa communauté, et dans un sens plus large, de ses amis. Il doit également veiller à ce que les éléments vivants de son environnement soient heureux et en santé, en symbiose avec l'eau, le feu, la terre et l'air. Ses faits et gestes doivent être posés et réfléchis en fonction du maintien de son milieu de vie. À titre d'exemple, lorsqu'un Atikamekw Nehirowisiw tue un animal, il lui adresse parfois quelques mots.

Un ancien rituel autochtone consistait à laisser quelques morceaux de tabac au pied de l'arbre qui devait se faire couper. Aujourd'hui, quand on pense aux nombreuses entreprises forestières qui œuvrent sur le *Nitaskinan*, on comprend que cette pratique n'a plus la même signification et qu'elle n'est plus aussi populaire qu'avant, mais il n'en demeure pas moins que ce sont des comportements qui témoignent de la conscience que les Atikamekw Nehirowisiwok ont de la vie qui se manifeste au sein de *Notcimik*. Selon Sylvestre : « Quand on coupe des arbres, on déshabille. C'est comme si on enlève sa chemise, sa brassière, ses bobettes. Ils déshabillent la Terre Mère. On ne coupe pas l'arbre pour rien. Tout ce qui est autour est vivant. »

(Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) Lorsqu'on coupe un arbre, cela a un impact sur l'ensemble de son milieu de vie, car dans la forêt, les espèces végétales, animales et les humains y sont liés et interdépendants. Les rôles, responsabilités et fonctions de l'arbre dans *Notcimik* sont détaillés au point 4.2.3.

Nous avons vu que dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'être en équilibre est en symbiose avec les éléments tangibles de son environnement, mais il n'y a pas que ça. Dans *Aski*, les ancêtres sont partie intégrante du mode de vie et sont constamment en interaction avec les éléments vivants. À titre d'exemple, Marie Mauzé (1998) remarque que dans le langage des Kwakiutl, se trouve une métaphore portant sur le tronc et les racines des arbres qui explique la position importante du chef et des membres de son groupe en relation avec le monde des ancêtres. Pour caractériser les chefs, les Kwakiutl font référence à certaines parties de l'arbre et à ses particularités : les ancêtres du chef sont considérés comme les racines de l'arbre, et le chef lui-même est associé au tronc. Selon cette auteure, les Kwakiutl utilisent l'expression « *the post of heaven that holds up the sky* » (Mauzé, 1998, p. 237) en référence aux troncs des arbres, pour caractériser la force et la stabilité que détient le chef. Dans ce cas, la figure symbolique de l'arbre est utilisée pour illustrer les attributs de force, de grandeur et d'ancrage que doivent avoir les chefs et ses ancêtres, qui ont pour tâche d'assurer un lien entre les mondes distincts, soit entre l'enfer, la terre et le paradis. La symbolique de l'arbre exprime donc l'enracinement dans le passé, dans la continuité et dans l'avenir.

À la lumière de ces réflexions, on comprend que l'humain qui perd ses racines perd du coup un sens à sa vie, et il en va de même pour un arbre. Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, l'arbre est également une entité qui a la faculté de se réincarner, et à l'inverse, il existe des échanges entre les entités vivantes de la forêt. Un passage du

récit de *Notcimik* explique le lien qui unit tous ces êtres dans un espace temps qui comprend la vie autant que la mort :

Par suite d'un grand tremblement de terre, beaucoup d'humains, d'arbres et d'animaux sont décédés. Les ancêtres (grands-pères et grands-mères) se sont alors réunis en cercle. Chacun s'est dit prêt à se transformer en une espèce animale ou végétale qui aura des propriétés particulières pour l'être humain et qui facilitera la vie de leurs petits-enfants. C'est ainsi que les grands-pères (*kimocominook*) et les grands-mères (*kokominook*) se transformèrent en différentes espèces d'arbres comme le bouleau blanc (*wikwasatikw*), le sorbier (*maskominanatikw*), le sapin (*cikopi*) et l'érable (*irinatikw*) et en différentes espèces animales comme le castor (*amiskw*), l'orignal (*mos*) et l'ours (*masko*).

Dans cet exemple, l'arbre est le véhicule par lequel les ancêtres se sont réincarnés. On comprend alors qu'un arbre vieux de plusieurs années repose sur des racines qui ont vu grandir plusieurs générations d'arbres avant lui. Ainsi, lorsqu'on coupe un arbre et qu'on le remplace par un autre, on perturbe le cycle des régénérations de la forêt (y compris des êtres vivants et des ancêtres), ce qui, de ce fait, occasionne un déséquilibre dans *Aski*. En fait, quand on coupe un arbre, on coupe l'équivalent de l'arbre généalogique entier d'une personne ou d'un peuple en entier, en plus de perturber l'environnement dans lequel il se trouve.

4.2.3 L'arbre fidèle et responsable : rôles et responsabilités dans *Aski*

En positionnant les êtres naturels au centre de l'explication de la survie humaine, l'humain n'a d'autre choix que d'agir avec respect envers son environnement naturel.

Dans la section précédente, on explique que dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, les arbres et les humains sont semblables et qu'ils sont interdépendants

dans leur relation avec *Aski*. Dans cette section, nous verrons que pour assurer le maintien de leur environnement, les éléments vivants, à commencer par les arbres et les humains, ont des rôles et des responsabilités spécifiques.

Ce n'est un secret pour personne que par le phénomène de la photosynthèse, les arbres produisent de l'oxygène, une molécule indispensable à la survie humaine. Selon Sylvestre : « C'est grâce à lui si on est vivant, l'arbre. Parce qu'il y en a un qui produit de l'oxygène et l'autre purifie l'air. Enlèves-en un dedans, on étouffe. » Ainsi, les rôles (purifier et oxygéner l'air) des conifères et des feuillus semblent évidents, et nous en sommes, pour la plupart, conscients. Dans cette relation, « L'arbre, il va aller chercher ce qu'il a besoin. Le bouleau, lui, il va tirer ce qu'il a besoin et il va donner ce qu'il doit donner. Même chose pour l'épinette. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

À l'inverse, les rôles et aux responsabilités des humains envers les arbres semblent moins claires et définies, du moins, dans la société nord-américaine. Pourtant, dans une relation saine, il est tout à fait normal de donner autant qu'on reçoit. Dans la culture nord-américaine, les actions faites envers les arbres sont principalement axées sur le potentiel industriel et économique qu'ils représentent, alors que dans la culture atikamekw nehirowisiw, il en est tout autrement. En réponse à ma question, à savoir en quoi un arbre est semblable à un humain, une aînée m'a répondu :

Un arbre, c'est comme un être humain. Il est vivant parce qu'il nous donne plein de choses. Il nous donne des outils comme le *tikinakan*⁴⁵. Un homme est capable de donner plein de choses. Ils se ressemblent vraiment. Les autochtones sont nés dans le bois. L'homme est identique à la nature. Ils ont vécu dans le bois. Les deux se partageaient la nature, les deux font partie de la nature. Les deux évoluent ensemble. La vie d'un arbre est comparable à celle de

⁴⁵ Instrument de portage au dos du bébé fabriqué en bois selon une technique atikamekw nehirowisiw.

l'humain. Si tu ne coupes pas l'arbre, il est vivant comme l'homme. L'arbre est capable de donner des outils. L'humain aussi est capable de donner. (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan)

C'est donc dans l'action de se partager la nature que les arbres et les humains s'équivalent, mais c'est surtout dans l'habileté à savoir reconnaître les besoins des autres qu'un lien s'établit entre eux. C'est en « donnant » que l'humain rend justice aux autres et qu'il remplit ainsi son rôle et ses responsabilités dans *Aski*. À titre d'exemple, une des façons de donner se trouve dans la notion de respect. Comme nous l'avons vu plus haut avec le récit de l'Arbre Sacré (annexe C), il existe une analogie entre l'humain et l'Arbre Sacré, et dans sa perception de l'arbre, l'Atikamekw Nehirowisiw y voit l'un de ses pairs. Dans ce cas, dans une relation équitable et harmonieuse, l'arbre, au même titre que l'humain, se mérite le respect des autres. Comme le mentionne Sylvestre :

Plus tu te respectes toi-même, plus tu vas respecter l'arbre. Si tu ne te respectes pas toi-même, tu ne respecteras pas l'arbre. Parce que l'Arbre Sacré lui-même, c'est toi. Peu importe ce que tu vas faire de ton Arbre Sacré, ça fait la même chose. Faut juste respecter ce que tu fais de ton corps. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Bien que cette citation réfère à l'image symbolique et intangible de l'arbre, on comprend tout de même que ce n'est que dans un état d'équilibre et de bien-être que les intentions des humains envers les arbres seront utiles et bienfaitrices.

Comme le mentionne Raymonde (16 juillet 2015, Opitciwan), l'une des façons de faire est simplement de « respecter l'arbre, de ne pas le frapper ». Dans ce souci du bien-être de l'autre, cette même personne se rappela les coutumes pratiquées dans son jeune temps, lorsqu'elle vivait, la majeure partie du temps dans le bois, accompagnée de sa famille. On lui disait de ne pas frapper l'arbre avec une hache pour rien, parce qu'il pouvait en mourir :

L'arbre, aussitôt que tu le frappes à un endroit, ça commence à sécher et l'arbre en meurt. C'est pour ça qu'ils disaient avant de ne pas frapper pour rien l'arbre. Aussitôt que quelqu'un frappait l'arbre, fallait le récupérer, fallait pas le laisser comme ça. Fallait l'abattre et récupérer cet arbre-là. Parce que l'arbre nous donne plein de choses, plein d'outils. (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Ainsi, lorsqu'un Atikamekw Nehirowisiw interagit avec son environnement, il est pleinement conscient de la vie qui se manifeste en lui et autour de lui, et cela se perçoit dans ses actions. Pour expliquer ce phénomène, il est intéressant de voir que dans la culture des Dogons, un peuple premier du Mali, la notion de respect s'opère d'après une hiérarchie qui comprend l'âge, le sexe, la richesse et le savoir. Comme dans plusieurs cultures, les plus vieux, les humains comme les autres éléments vivants, bénéficient du respect des plus jeunes. À titre d'exemple, les auteurs (Van Beek et Banga, 1992, p. 69) expliquent que chez les Dogon, le millet est une céréale très respectée, car vieille de plusieurs années, elle procure de la nourriture et de la bière pour tous. Un manque de respect envers cette céréale pourrait amener des conséquences négatives.

Ces conceptions s'apparentent également aux exemples décrits précédemment, notamment dans la nation des Kwakiutl (Mauzé, 1998), où l'on trouve la présence des ancêtres dans les racines des cèdres ainsi que la notion de réincarnation dans les arbres des forêts atikamekw nehirowisiwok. Dans trois façons de percevoir les végétaux et leur environnement, soit le millet, les cèdres et les arbres atikamekw nehirowisiwok, ces groupes autochtones ont en commun d'accorder une dimension supplémentaire à ces éléments vivants. Cette dimension comprend la présence des ancêtres ainsi que celle du monde spirituel auquel ils appartiennent. Ainsi, quand les Atikamekw Nehirowisiwok, les Dogon ou les Kwakiutl témoignent de leur respect envers les arbres et arbustes qui les entourent, ils en font autant pour leurs ancêtres. Dans ce cas, dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre, qui est la figure

symbolique de l'humain, représente également la figure symbolique des ancêtres et de leur monde spirituel.

Dans ce système hiérarchique, le respect est établi en fonction de l'ancienneté que détiennent les éléments dans *Aski*. Étant donné que les ancêtres sont plus vieux, ils se doivent d'être respectés par les membres de la communauté. Ainsi, quand on pense au nombre de générations qu'un arbre de la forêt mauricienne peut avoir derrière ses branches, on comprend qu'il est très vieux et qu'il mérite la plus grande attention.

Dans cette forme d'estime vouée aux membres tangibles et intangibles d'un groupe, les auteurs (Van Beek et Banga, 1992) perçoivent une certaine stratégie d'organisation sociale. Dans le cas des Dogon, c'est le système social entier qui est organisé en fonction des caractéristiques de son écosystème, y compris l'importante culture du millet. Leur territoire est organisé selon l'ancienneté des familles qui gèrent ces espaces fertiles. Cette forme de gestion du territoire fait écho à la manière atikamekw nehirowisiw d'organiser le *Nitaskinan*. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, c'est en fonction des circuits de chasse et des territoires familiaux (voir la carte à l'annexe H) que la forêt est maintenue et respectée, et dans un sens plus large, on rencontre également cette organisation territoriale au sein de la communauté d'Opitciwan. Ces clans familiaux (Chachai, Weizineau, Awashish, Dubé, etc.) qui s'occupent de leur territoire depuis plusieurs générations, savent reconnaître leurs arbres et s'assurer de leur bien-être. Ils sont les gardiens de leur espace familial et, à titre plus élevé, gardiens du *Nitaskinan* (Wyatt, 2009), de *Notcimik* et de *Aski*.

On retrouve cette importante notion de respect mutuel, qui renvoie à un fort lien d'appartenance envers le *Nitaskinan*, dans la Déclaration de Souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw (2013) (voir annexe A) :

La protection, la défense de son mode de vie et de ses aspirations animeront en tout temps les actions d'Atikamekw Nehirowisiw et de ses institutions actuelles et futures. À cet égard, Atikamekw Nehirowisiw utilisera tous les moyens qu'il jugera appropriés pour la défense de ses droits et de ses intérêts.

Dans cette « défense » de leur mode de vie, le maintien du *Nitaskinan* est directement lié au maintien de leur identité. Ainsi, comme le mentionne Sylvestre, dans le lien de réciprocité qui existe entre les arbres et les humains, le respect des arbres équivaut au respect des humains, et vice versa : les humains qui se respectent savent respecter les arbres de leur territoire.

En plus de leur statut hiérarchique et de l'air pur que procurent les arbres, on doit les respecter pour les enseignements qu'ils donnent et pour les outils matériels qu'ils procurent. À titre d'exemple, on m'a raconté que lorsqu'un Atikamekw Nehirowisiw utilise les végétaux de son territoire pour se soigner, il doit le faire selon un rituel qui témoigne du respect et de la gratitude envers eux. Les arbres qui sont utilisés pour la médecine doivent être récoltés dans le cadre d'une conversation rituelle, et il faut se soucier de quand, où et comment on se procure ces biens. Une femme atikamekw nehirowisiw explique ce processus :

Pour les plantes médicinales, on dépose aussi du tabac et on fait une prière, on dit pourquoi on veut utiliser la plante, on fait une prière, on lui demande de guérir la personne qui en a besoin et on la remercie. Mais ce n'est pas tout le monde qui fait ça. (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Bien entendu, ces savoirs spécifiques⁴⁶ étaient populaires à l'époque précoloniale. Aujourd'hui, cela semble plutôt concerner les aînés et certaines personnes détenant

⁴⁶ Il est à noter que les savoirs spécifiques se distinguent des savoirs communs. Selon Poirier (2014), les savoirs communs sont ceux qui sont transmis et partagés ouvertement, ceux qui sont accessibles à tous et nécessaires à la vie sur le territoire. Les savoirs spécifiques sont détenus par certaines familles ou certaines personnes ; ces savoirs spécifiques sont transmis de manière « privée » et

suffisamment de connaissances pour se procurer ces biens dans le respect de tous. Les guérisseurs (chamanes) qui dépendent des produits de la forêt pour faire des loges à sudation ou autres rituels sont de ceux qui participent à la préservation de ces savoirs.

Dans un autre ordre d'idée, il n'y a pas que les entités vivantes qui se méritent le respect des Atikamekw Nehirowisiwok. Il m'est arrivé, à plusieurs reprises, d'observer des comportements respectueux des Atikamekw Nehirowisiwok envers les éléments provenant de la forêt. En effet, la nourriture ainsi que le cuir que procurent les produits de la chasse sont des objets précieux qui ne doivent pas être gaspillés. Chaque petite retaille de cuir est préservée, et le gibier est partagé avec la parenté. Certains objets réalisés avec les ressources de la forêt, comme les capteurs de rêves, doivent être rendus à la forêt, brûlés ou réparés lorsqu'ils sont brisés, mais en aucun cas, ils ne peuvent être jetés. Par contre, il est entendu que ces gestes observés ne sont pas pratiqués par la population entière, et que certaines personnes pourraient ne pas se reconnaître dans ces actions.

Pour respecter la nature, il ne suffit pas seulement de savoir se respecter soi-même, encore faut-il comprendre cette nature. Comme nous l'avons vu dans la section sur la transmission, les Atikamekw Nehirowisiwok détiennent des aptitudes spécifiques dans leurs façons d'assimiler et d'analyser l'information. L'observation sensorielle est une voie qui leur permet de percevoir et de comprendre les messages véhiculés dans la forêt.

J'ai eu la chance de côtoyer différentes personnes pendant une durée de deux mois et demi. J'ai ainsi perçu que dans leur quotidien, l'observation des éléments de *Aski*

peuvent s'appliquer à une espèce animale ou végétale particulière, ou à certains récits. Ce sont aussi ceux qui sont détenus par certaines familles, du fait de la particularité physique et écologique de leur territoire familial.

avait une certaine importance. À titre d'exemple, dans les remarques quotidiennes de Fred (10 juin 2015, *Opitciwan*), j'ai perçu une grande sensibilité vouée à l'attention des éléments gorgés de vie qui l'entouraient. Souvent, je l'ai entendu parler des arbres qui grandissaient sur son terrain, du niveau de l'eau du lac ou de la température. Un jour, l'attention était mise sur les feuilles des bouleaux : « Quand les feuilles des arbres sont revirées de bord par le vent, il va pleuvoir deux à trois jours ». L'autre jour, sur les cônes des conifères : « Quand les cônes des conifères sont fermés, il pleut, quand ils sont ouverts, il fait beau. » Peu de temps après, il a remarqué que les feuilles des arbres en arrière de chez lui, les mêmes qui étaient « virées de bord » et qui annonçaient le mauvais temps, avaient grossi, voire même doublé. Comme bon nombre d'Atikamekw Nehirowisiwok, Fred observe beaucoup la nature. Il sait reconnaître les signaux qu'elle lance, il sait où et comment l'observer, et il la comprend.

Enfin, la notion de respect peut être efficace dans la mesure où les connaissances qu'on détient sont suffisantes pour déterminer les besoins et les intérêts d'autrui. Les savoirs traditionnels en forêt sont des outils indispensables pour la gestion respectueuse de l'environnement *Aski*. Dans leur savoir-faire et leur savoir-être en forêt, les Atikamekw Nehirowisiwok ont une banque de codes et de pratiques qui répondent aux exigences de chacune des entités vivantes, et qui, de ce fait, assurent un fonctionnement harmonieux. Cela permet de maintenir un mode de vie sain et en équilibre au sein de *Notcimik*, et par le fait même, dans chacun.

Dans ce réseau de dialogues mutuels, il n'y a pas que les Atikamekw Nehirowisiwok qui savent s'exprimer, mais cela concerne aussi tous les éléments tangibles et intangibles de *Aski*. On m'a souvent raconté des histoires au sujet de signes perçus dans la forêt. Par exemple, un Atikamekw Nehirowisiwok m'a confié qu'il avait été mis au courant de la mort de son père par les craquements anormaux d'un arbre entendu sur son territoire familial. Lorsqu'il était en canot, il a su reconnaître les signaux

envoyés par la forêt : « Un arbre qui ne casse pas comme ça d'habitude. » (Roméo, 7 juillet 2015, Opitciwan). Selon lui, c'était un signe que quelque chose allait se passer, qu'un proche allait mourir. Et peu de temps après, il a appris la nouvelle. Une autre fois, un ami Atikamekw Nehirowisiw entendait bûcher du bois durant la nuit. Il est sorti à plusieurs reprises pour aller voir s'il y avait quelqu'un, mais personne ne bûchait de bois. « C'était la femme qui habitait pas loin. » (Roméo, 7 juillet 2015, Opitciwan) En fait, selon lui, c'était l'esprit de cette femme qui était morte qui faisait le tour des territoires voisins avant de partir pour de bon.

En plus des récits d'origine *kitci atisokanak* qui circulent dans la communauté (récit de l'Arbre Sacré et de l'original), il existe également des histoires tout aussi populaires qu'elles, qui témoignent de la vie qu'on rencontre en forêt. Selon la majorité des Atikamekw Nehirowisiwok que j'ai rencontrés, il se passe des choses dans la forêt qui ne sont pas de l'ordre des humains, ni de la flore, ni de la faune. Dans le paysage forestier d'Opitciwan, habitent des entités qui, parfois jouent des tours, parfois se chargent de mettre de l'ordre (voir *Notcimik* Annexe F). Ces entités sont reconnues sous plusieurs dénominations, dont : petits hommes (*apicirinic*), extra-terrestres, lutins ou esprits. Ils animent le quotidien des Atikamekw Nehirowisiwok :

Soit qu'ils viennent t'apporter un message, soit qu'ils ont besoin d'aide. Parfois les gens décèdent et ils ont besoin que tu les aides à se rendre en haut. Il faut prier. Les nains viennent te demander de prier. Des fois ils viennent t'annoncer quelque chose comme un décès qui s'en vient. (Florane, 4 août 2015, Opitciwan)

On m'a expliqué que ces êtres qui font partie de l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok sont des collaborateurs et que, la plupart du temps, ils interagissent avec les éléments dans *Aski*, sans que les non-autochtones puissent les voir. Ils ne sont pas dangereux, seulement farceurs à leurs heures. Certains diront que

les *apicirinic* n'existent pas et qu'il n'y a que les extra-terrestres, d'autres diront le contraire, mais dans tous les cas, il n'en demeure pas moins que ces convictions sont bien vivantes au sein de la communauté, autant chez les jeunes que chez les aînés. En effet, la présence de ces êtres qui, pour la plupart, sont tirés des grands récits (*kitci atisokanak*) de la tradition orale, prend vie également dans le quotidien des conversations et joue un rôle tout aussi important que les humains, les ancêtres ou les végétaux dans le maintien d'un mode de vie harmonieux et complémentaire avec les arbres.

Dans ce monde partagé qu'est *Notcimik*, se côtoient différents acteurs qui détiennent chacun des rôles et des responsabilités envers leurs pairs (humains, animaux, végétaux, ancêtres, petits hommes apicirinic, extra-terrestres, lutins ou esprits, etc.). Lorsque j'étais à Opitciwan, un ours s'est introduit dans le village. Dans cette situation inhabituelle, plusieurs ont vu l'objet d'un message livré par l'animal. Selon un Atikamekw Nehirowisiw, la venue de l'ours constituait un mauvais présage, car cet animal représente la force. Cet homme était donc convaincu qu'un événement surviendrait prochainement et qu'ils allaient devoir combattre quelque chose, car selon ses connaissances, l'ours était venu leur apporter la force dont ils avaient besoin. Une autre fois, une grosse araignée noire est entrée dans le chalet. Elle portait un message. Ces messages, tels que ceux de l'ours, de l'araignée, des nains ou de l'esprit de la femme morte, que les Atikamekw Nehirowisiwok perçoivent dans les actions des autres entités, témoignent qu'il y a bel et bien une forme de communication continue entre eux.

Plusieurs personnes m'ont expliqué que quand ils rencontrent un animal en forêt, ils lui parlent, lui demandent ce qu'il fait là, comment est-ce qu'il se porte (*kekwan ka pa totaman ? ki miro pimatisin ia*) ou lui disent de s'en aller plus loin quand il est trop près des humains (*matca nete*). S'il tue un animal, le chasseur fera une prière ou un petit rituel remerciant l'animal de s'être donné aux humains. D'ailleurs, un

Atikamekw Nehirowisiw a remarqué avoir aperçu son père témoigner son respect et sa reconnaissance envers l'animal qu'il venait d'abattre : « L'autre jour, on a tué un ours, et j'ai entendu mon père chanter pour cet ours. » (Roméo, 8 août 2015, Opitciwan) Par ce chant rituel, le chasseur démontre qu'il accorde un statut important à l'animal et lui accorde toute l'attention dont il a besoin pour mourir en toute quiétude.

Concernant les liens qui unissent les humains aux animaux et aux arbres au sein de *Aski*, le récit de la grand-mère d'un Atikamekw Nehirowisiw raconte comment l'humain s'est enrichi des savoirs que détenait l'animal :

C'est un grand-père qui est arrivé face à face avec un orignal. Il lui a demandé : « J'aimerais ça rentrer dans ta tête », et l'orignal lui a dit « Ok. » Dans la tête de l'orignal, l'humain a demandé à l'arbre juste à côté : « Comment tu t'appelles ? » Et l'arbre lui a répondu. C'est comme ça qu'ils ont connu le nom des arbres. (Bastien, 13 juin 2015, Opitciwan)

Selon cette histoire, les Atikamekw Nehirowisiwok auraient appris le nom des arbres de leur territoire en communiquant avec eux par l'entremise de l'orignal. Cela montre que dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, il n'y a pas que les animaux et les humains qui savent parler. Les arbres aussi sont de bons communicateurs. Lors d'un entretien, un aîné s'est souvenu d'un événement qui est survenu lorsqu'il était plus jeune. C'est au pied d'une épinette blanche (*minihikw*) qu'il a bénéficié des précieux savoirs sur la tente tremblante (*kosapitcikan*). Il était dans le bois, au bord du lac, allongé à côté d'un arbre. Il était seul et il dormait lorsque l'arbre a commencé à lui parler : « Petit fils, qu'est-ce que tu veux ? » L'aîné lui a confié son intérêt pour *kosapitcikan*, et c'est à ce moment-là que l'arbre lui a enseigné son savoir. Il a donc mis ces nouvelles acquisitions en pratique et a été ainsi en mesure de faire ses propres *kosapitcikan* avec son frère.

Ces connaissances tirées de l'arbre lui ont permis de connaître les endroits où se tenaient les gibiers lorsqu'il éprouvait de la difficulté à chasser :

Dans notre génération, ce n'était pas correct. On disait que c'était quelque chose de mal. Mais c'est quelque chose de bien. C'est le Créateur qui nous a donné ça. Avec ça, on pouvait voir les animaux par rapport à la chasse. Quand quelqu'un l'utilise pour tuer un autre homme, ce n'est pas bon. D'autres autochtones faisaient ça. Ils s'envoyaient des sorts. (Sébastien, 10 juillet 2015, Opitciwan)

Selon ses propos, après la cérémonie rituelle, c'est une belette (*sikosiw*) qui l'amenait à l'endroit où se trouvaient les originaux. Ainsi, il utilisait la tente tremblante seulement lorsqu'il avait vraiment besoin de manger, lorsque c'était nécessaire.

À la suite de cette première rencontre avec l'arbre, il a continué à entretenir cette relation : « Une fois que tu lui a parlé, ça continue. » (Sébastien, 10 juillet 2015, Opitciwan) Par contre, depuis qu'il ne va plus dans le bois, l'arbre ne lui parle plus. Selon l'aîné, pour connaître les secrets de *kosapitcikan*, il faut aller dormir près de cet arbre particulier, celui qui lui a enseigné ses savoirs. C'est donc avec l'aide de l'arbre que l'humain a trouvé l'animal qui l'a conduit au lieu où se trouvaient les gibiers. Dans cette histoire, l'entraide entre l'arbre, l'humain et l'animal constitue un exemple d'échanges qui ont lieu dans *Aski*.

4.2.4 L'arbre outil : la multifonctionnalité des arbres, des racines jusqu'aux feuilles.

« Il y a beaucoup de choses qui se passent dans le bois. Dans le bois, il y a tout ce que l'on a besoin. » (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Tel que je l'ai mentionné plus haut, l'arbre, dans ses fonctions envers les Atikamekw Nehirowisiwok et *Aski*, est un véritable pourvoyeur d'outils. Dans la culture

atikamekw nehirowisiw, il occupe une place importante et il est utilisé de plusieurs manières. Il a la faculté de guérir, autant qu'il peut être utilisé comme matériau. Dans cette partie du texte, ce qui compte, ce n'est pas forcément de connaître la nature des remèdes atikamekw nehirowisiwok, ni la façon exacte dont sont utilisées chacune des essences de la forêt boréale, car certains de ces savoirs sont déjà documentés et d'autres n'appartiennent qu'à la communauté. Il importe plutôt de reconnaître les mécanismes par lesquels ces savoirs sont maintenus vivants et de comprendre la place qu'ils occupent dans la communauté actuellement.

Jusqu'à présent, nous avons vu que les Atikamekw Nehirowisiwok et les arbres entretiennent une relation importante. Nous avons vu également que dans leur cosmologie, il existe plusieurs univers de sens, où traditionalistes, pentecôtistes, catholiques et autres s'entremêlent. À cause de cela, il existe à Opitciwan différentes façons d'utiliser les espèces du territoire. En plus des habitudes culturelles pratiquées par la majorité des gens de la communauté, certains groupes religieux ont des façons précises d'utiliser les arbres. Lors d'une conversation avec une enseignante atikamekw nehirowisiw, cette dame m'a fait remarquer qu'au-delà des savoirs traditionnels pratiqués en forêt, certaines pratiques religieuses prescrivent des actions envers les éléments de la forêt qui correspondent à leurs orientations particulières.

En effet, à Opitciwan, des religieux font une utilisation particulière des arbres en réponse aux préceptes de leurs croyances. À titre d'exemple, pour faire revivre les écritures chrétiennes, les catholiques utilisent des branches de sapins pour en faire des rameaux et sculptent des statuettes à l'image des personnages de la Bible dans le bois des arbres de leur territoire. D'un autre côté, les branches de ce même arbre, nouées ensemble par l'extrémité rigide, servent d'outil pour asperger l'eau dans les loges à sudation que font ceux qui se proclament traditionalistes. Ces branches forment également un tapis de sol pour ces mêmes cérémonies, aussi bien que pour les tentes

traditionnelles de style prospecteur pour ceux qui se disent areligieux. Ces quelques exemples témoignent d'utilisations variées que peuvent faire les Atikamekw Nehirowisiwok d'un même arbre, en fonction de leurs croyances divergentes.

Par contre, il n'en demeure pas moins que certaines pratiques sont ancrées dans la culture atikamekw nehirowisiw et transcendent les confessions religieuses de chacun. Dans ce cas, ces pratiques sont culturelles, et tout comme la forêt, elles ont la faculté de rassembler les Atikamekw Nehirowisiwok autour de leurs traditions.

Tel qu'expliqué dans les sections 4.2.1 et 4.2.3, le temps, ou plutôt la température et le respect des règles de *Aski* (notion de respect mutuel) sont des facteurs importants dans la façon d'interagir avec les arbres. Chacune des tâches pratiquées en forêt se doit d'être réalisée conformément aux principes énumérés ci-dessus (respect de soi-même, des arbres et de *Aski*, connaissance des espèces et du territoire, etc.). Comme le mentionne Marie Mauzé (1998), chez les Kwakiutl, les bûcherons, les constructeurs de canots et les collecteurs d'écorce ont recours à des rituels pour libérer l'âme des arbres. C'est une condition nécessaire pour assurer leur renaissance. Récoltés d'après ces rituels, les matériaux pourront être utilisés sans que l'âme de l'arbre n'en soit affectée. (Mauzé, 1998, p. 241).

Mauzé (1998) a remarqué que, d'une façon générale, chez les Premières Nations du nord-ouest du Canada, les manières de procéder protègent la vie des arbres. À titre d'exemple, lorsqu'ils doivent abattre un arbre, ils choisissent celui qui a des faiblesses. Lorsqu'ils retirent l'écorce d'un arbre vivant, ils n'en enlèvent qu'une partie, pour permettre à la sève de circuler. Par ailleurs, toujours selon l'auteur, un constructeur de canot fera une prière afin de trouver le bon arbre, et un bûcheron demandera à l'arbre de tomber dans la bonne direction, pour ne pas accrocher les autres arbres. Ainsi, avant de couper un arbre, les Kwakiutl vont prier et offrir des

cadeaux à son esprit, et les Tlingit vont allumer un feu et mettre de l'huile ou d'autres aliments pour nourrir l'esprit de l'arbre. (Mauzé, 1998, p. 242)

À la lumière de ces exemples observés chez d'autres peuples des Premières Nations, on constate que leur utilisation des arbres s'accompagne d'une conscience respectueuse de ceux-ci ainsi que de leur esprit. À Opitciwan, certains Atikamekw Nehirowisiwok m'ont fait part de ces préoccupations, mais la plupart d'entre eux étaient des aînés. En effet, deux d'entre eux étaient des femmes, qui m'ont confié avoir recours à des pratiques non violentes envers les arbres lorsqu'il s'agit d'identifier l'endroit où elles posent leurs collets en temps de chasse, pour ne pas brutaliser les arbres. À titre d'exemple, une femme affirme se faire un *meskanaw*, un itinéraire, en déposant de la mousse de lichen aux arbres, afin de les repérer, au lieu de les marquer à l'aide d'une hache, comme plusieurs personnes le font.

4.2.5 L'arbre thérapeutique : les savoirs culturels et les pratiques rituelles en forêt

En plus des outils qu'ils procurent, des enseignements qu'ils donnent et de l'air qu'ils purifient, les arbres ont également des propriétés thérapeutiques. Pour se guérir ou simplement se maintenir en forme, les Atikamekw Nehirowisiwok ont un registre de pratiques adapté à leurs humeurs. Que ce soit par l'entremise d'une pratique rituelle ou d'une simple marche en forêt, chacun y trouve son compte.

Suite à la marche des territoires familiaux *Moteskano*, qui a eu lieu en février 2015, plusieurs témoignages de la part des participants qui ont été entendus à la radio d'Opitciwan. Au cours de la marche, des émotions de toutes sortes se sont manifestées, et dans cette dure épreuve, les arbres ont joué un rôle important. À titre d'exemple, un Atikamekw Nehirowisiwok a raconté que lorsque les marcheurs passaient de longues périodes en compagnie des bouleaux, plusieurs d'entre eux éprouvaient de la tristesse et versaient des larmes, tandis que dans les endroits

peuplés de sapins, ils réagissaient autrement, ils se sentaient envahis par un sentiment de joie. Selon cet interlocuteur, ces émotions vécues au contact des arbres sont dues au fait qu'avec leurs branches, les sapins sont en mesure de débarrasser les humains de leurs souffrances, alors que les bouleaux sont capables du contraire. Un autre témoignage vient d'un homme qui voulait abandonner la marche. C'est au contact de sa main sur un arbre qu'il a repris ses esprits et qu'il a retrouvé la force nécessaire pour continuer.

La réaction de ces marcheurs face aux arbres prend son sens dans les explications de Sylvestre. Selon son expertise, les feuillus produisent de l'oxygène et donnent de l'air frais, et les résineux purifient l'air et fournissent de l'air chaud. Dans ce processus, la chaleur produite par les résineux est due au fait qu'ils brûlent tout ce qui est nocif. Selon Sylvestre, aujourd'hui, les gens sont malades parce que leur corps ne respire pas assez : « Avant, ils utilisaient des branches de sapins pour ramasser tout ce qui n'est pas bon, en plus de s'enrichir de l'énergie de la branche. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) C'est la raison pour laquelle on compte, encore aujourd'hui, des branches de résineux en guise de tapis dans les tentes à sudation et les tentes de style prospecteur. Lorsqu'il était jeune, il se rappelle qu'après l'école, les enfants allaient jouer dans le bois, et par la même occasion, ils s'oxygénaient et se purifiaient.

Marie Mauzé (1998) a elle aussi remarqué les propriétés dynamiques des arbres chez les Kwakiutl, dans leur relation avec les cèdres :

Trees, especially cedar trees, were considered to be animated being imbued with both material and spiritual value. They were believed to possess a spirit or a living force that humans should respect when interacting with trees. Conversely, this living force or vital energy could be communicated to humans, and help them throughout their lives. (Mauzé, 1998, p. 240)

Selon Sylvestre, il ne fait aucun doute que la forêt est un lieu de ressourcement, à cause des arbres qui procurent l'énergie et la force dont ont besoin les humains. Dans ses fonctions d'intervenant en santé mentale, il lui arrive souvent de recommander aux jeunes qui sont en difficulté d'aller se ressourcer dans la forêt auprès des arbres : « Va dans le bois, va choisir un arbre qui va te purifier. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) Suivant son expertise : « Ça peut être un sapin ou une épinette, peu importe. Ce n'est pas n'importe quel arbre, n'importe qu'elle direction. Faut prendre la direction du sud. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) En fait, explique-t-il, il faut se mettre dos au sud, face à l'arbre. Dans cette position, l'arbre sera empreint de l'énergie du soleil. Pour savoir comment se positionner et identifier la direction du sud, il suffit d'observer l'écorce des bouleaux : « Quand les bouleaux sont plus ouverts, c'est le sud. L'écorce est plus ondulée. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) En plus de l'orientation géographique, il faut tenir compte des vents dominants. Ils auraient une influence sur la physionomie de l'arbre, un critère important dans le choix de son outil thérapeutique. À Opitciwan, selon Sylvestre, le vent dominant provient souvent du nord-ouest, ce qui veut dire que les arbres auront tendance à se tourner davantage vers le sud-est, occasionnant une légère courbure dans l'arbre. Si l'arbre est croche, « c'est l'énergie de l'arbre qui n'est pas correcte. C'est comme si tu avais une jambe cassée, c'est la même chose. Ça ne circule pas bien. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) Il est donc important de bien choisir son arbre dans cette quête de guérison.

Dans le questionnaire passé auprès de la communauté (voir chapitre 3), qui consistait à traduire des termes atikamekw nehirowisiwok en lien avec la forêt, plusieurs ont décrit *Notcimik* comme un lieu de paix et de ressourcement : la tranquillité, sentir l'air frais, la nature saine, aller dans le bois sans téléphone cellulaire, bien manger et saine, c'est plaisant, aller dans le bois en famille, là où on trouve la paix après une semaine

de travail. On trouve également cette reconnaissance à l'égard des vertus curatives de la forêt dans les propos de Sylvestre :

Quand tu t'en vas dans le bois, tu te sens bien. Tu te sens oxygéné. Tout ce que tu vis de mal est parti. Quand tu t'en vas en vacances en ville et que tu retournes au travail, tu vas être aussi fatigué que quand tu es parti. Si tu prends des vacances d'un mois, prends 3 semaines dans le bois et une semaine en ville. Comme ça tu vas être ben correct. Avec l'énergie des 3 semaines que tu as accumulée, là, tu en as pour 4-5 mois d'énergie pour passer à travers l'hiver. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Un autre exemple vient du témoignage d'une Atikamekw Nehirowisiw qui travaille auprès des femmes victimes de violences dans sa communauté. Étant donné la petite superficie du lieu et la proximité des voisins, les victimes préfèrent venir se confier chez elle, lorsqu'elle rentre du travail. Pour se reposer de cette lourde tâche, elle se rend dans la forêt à son chalet le temps d'une nuit. Elle dit trouver dans la forêt une sorte de « refuge », un « échappatoire » qui lui permet de revenir en force le lendemain (Ariane, 7 juin 2015, Opitciwan).

En ce qui a trait aux rites pratiqués auprès des arbres dans la forêt, selon Sylvestre, lorsqu'une femme est en période de cycle menstruel, elle devient de très mauvaise humeur, car elle manque d'énergie. Alors, « c'est là qu'il est important de porter plus d'attention à la femme. Ne pas trop l'agacer. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan). Selon lui, il est également important pour elle d'aller puiser l'énergie dont elle a besoin dans la forêt. Ses « restes hygiéniques » ne doivent pas être jetés à la poubelle : « À un moment donné, soit qu'elle va les brûler dans le bois ou qu'elle va remettre ça à la terre, parce que c'est sacré. C'est toute sa purification. C'est son corps qui est là, qui se purifie. » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan) Ainsi, selon ses propos, ce qui est considéré comme sacré doit se retrouver dans la forêt (voir 4.2.3.1). Dans cette pratique rituelle, la femme trouvera l'équilibre dont elle a besoin.

Toujours du point de vue atikamekw nehirowisiw, une vieille pratique traditionnelle consiste à enterrer le placenta au pied d'un « arbre spécial » (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan), un arbre choisi par la famille. Cet arbre, en plus de garder les placentas de plusieurs générations au sein de la même famille, détient des propriétés particulières :

Faut pas choisir un arbre qui est en train de (se faire) bûcher. Tu risques qu'il soit parti dans une semaine. Souvent, on demande aux gens de choisir dans leur petit territoire. Et c'est cet arbre-là qui va appartenir à la famille, où les gens peuvent aller se ressourcer sur l'arbre. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

On trouve également l'explication de cette pratique dans les écrits de Marie Mauzé (1998). Selon un rituel des Kwakiutl :

Before receiving a name, a child's bond to life was considered extremely brittle; so the absorption of the placenta – a living substance – by a tree known to live such a long life was seen as helping the child to establish a stronger link to life, and live a long life as well. (Mauzé, 1998, p. 237)

En somme, ces quelques exemples témoignent de l'importance des arbres dans la vie des Atikamekw Nehirowisiwok. Ainsi, dans le maintien d'un mode de vie équilibré, les arbres agissent à titre de guérisseurs. Bon nombre d'événements ont lieu dans la forêt, tels que les cérémonies de thérapie de groupe, les loges à sudation, les tentes tremblantes, les activités de prévention organisées par les Services Sociaux d'Opitciwan, les camps d'été destinés au rétablissement des jeunes en difficultés, les rituels de guérison tels que mentionnés, tout comme les rites associés à la santé de la femme, etc. Qu'on le constate lors d'un rituel ou de simples visites quotidiennes dans *Notcimik*, il ne fait aucun doute que la forêt et ses arbres jouent un rôle plus qu'important dans la qualité de vie des Atikamekw Nehirowisiwok.

4.3 La forêt industrialisée ; l'arbre singulier

Après cette mise en lumière d'une partie des savoirs et des pratiques atikamekw nehirowisiwok liés aux arbres et au territoire forestier, nous sommes en mesure de comprendre de quelles façons les opérations forestières sont nuisibles, non seulement aux modes de gestion du territoire, mais également au mode de vie de la nation autochtone. En effet, le nombre de témoignages à ce sujet atteste de l'importance de cette préoccupation au coeur de la communauté. Dans ce cas, l'enjeu ne repose pas seulement sur la perte des savoirs atikamekw nehirowisiwok, mais également sur la fragilité de l'identité de la nation qui, nous l'avons constaté (Annexe A), va de pair avec l'état de santé de son écosystème.

4.3.1 L'arbre plastique : la modification d'un écosystème

À partir du temps où le gouvernement a autorisé la venue des blancs, c'est là que la destruction du territoire a commencé. (Sébastien, 10 juillet 2015, Opitciwan)

Lors d'un entretien avec un aîné, celui-ci m'a raconté qu'avant la venue des non-autochtones sur le territoire atikamekw nehirowisiw, on ne parlait pas de la coupe des arbres et on ne se souciait pas de leur disparition. Selon les souvenirs de Sébastien, au début des rencontres entre autochtones et non-autochtones, un « homme blanc » qui visitait la communauté de temps en temps avait lancé une mise en garde, disant qu'un jour, des « hommes blancs » viendraient couper les arbres de leur territoire : « Regarde le nombre d'arbres qu'il y a ici, c'est le nombre de non-autochtones qui vont venir pour couper. Peut-être que dans 20 ou 30 ans il n'y aura plus un seul arbre. » (Sébastien, 10 juillet 2015, Opitciwan) Aujourd'hui, du haut de son expérience, Sébastien constate ces faits : il est témoin des nombreuses manipulations qui ont eu lieu sur son territoire, il regarde et entend le bruit des arbres qui tombent au bénéfice d'autres que ceux qui en subissent les conséquences directes.

Comme nous l'avons vu au chapitre 1, en l'espace de quelques années, beaucoup de changements sont survenus sur le *Nitaskinan* ainsi que dans la vie des Atikamekw Nehirowisiwok. Bien entendu, avant que ne s'accumulent ces bouleversements (inondations, coupes massives de bois, maladies et migrations des animaux, tourisme, etc.), le mode de vie, en fonction du paysage, était tout à fait différent de celui d'aujourd'hui :

Dans l'ancien temps, avant qu'ils fassent le barrage, c'était vraiment beau, ici, ce n'était pas les lacs qu'on voyait, c'était les rivières. C'était vraiment facile pour eux de voyager dans la rivière et il y avait beaucoup de gibier. Le territoire était vierge et ils obtenaient tout ce qu'ils voulaient là-dedans. Tout ça a changé d'un coup sec. (Roméo, 10 août 2015, Opitciwan)

Tel que nous l'avons expliqué au chapitre I, pour subvenir aux imposantes activités de drave de la Haute-Mauricie, les entreprises forestières, par l'entremise de la Commission des Eaux Courantes du Québec, ont inondé la source de la rivière Saint-Maurice (*Tapiswan Sipi*), ce qui a créé ce qu'on nomme aujourd'hui le Réservoir Gouin. Selon Roméo, « Les compagnies forestières ont fait ça sans se préoccuper des gens qui vivaient aux alentours, des gens comme nous autres. » Ainsi, les cimetières, les territoires de chasse, les lieux de rassemblement, etc., ne sont aujourd'hui que des souvenirs ensevelis sous les eaux noires et opaques du réservoir. Les maladies dues à la qualité de l'eau et des produits de la pêche, les animaux qui se sont noyés et la difficulté de naviguer en canot ne sont que de douloureux souvenirs évoqués par les aînés. Dans ces circonstances tragiques, des milliers d'arbres sont morts noyés, en même temps qu'une partie de l'histoire et de l'identité atikamekw nehirowisiw.

En plus des inconvénients qu'ont occasionnés les inondations subies sur leur territoire ancestral (voir chapitre 1), les Atikamekw Nehirowisiwok ont dû assister à la disparition progressive de leurs arbres : « Quand j'étais petite, on me disait : 'La forêt a été inondée', je ne pouvais pas imaginer ça ! » (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan) Encore aujourd'hui, on assiste au prolongement de cette malheureuse histoire :

C'est sûr qu'ils inondent plus les villages sauf que c'est encore ces mêmes compagnies forestières qui pensent encore juste à l'argent pareil sans faire des redevances. C'est peut-être pour ça que les négociations s'en vont là-dessus. (Roméo, 4 août 2015, Opitciwan)

Comme je l'ai mentionné dans le premier chapitre, plusieurs entreprises forestières œuvrent sur le *Nitaskinan*. Selon les propos des Atikamekw Nehirowisiwok, en plus de faire disparaître les arbres, ces industries perturbent dangereusement l'équilibre de *Aski* et de *Notcimik*. En effet, lors de mes entretiens avec les aînés, plusieurs ont mis en lumière le fait qu'il n'y a pas que les arbres qui sont touchés par ces industries, mais bien tout le fonctionnement de l'écosystème, étant donné le lien qui unit tous les acteurs de la forêt. À titre d'exemple, Alice explique que la coupe du bois entraîne la disparition des animaux, qui engendre des difficultés au niveau de la chasse et occasionne des perturbations au niveau du régime alimentaire⁴⁷ :

Le foie des orignaux est blanc parce qu'ils mangent le sel qu'on met sur l'asphalte des routes forestières. Au début, avant qu'il y ait la coupe, l'orignal était pas mal gras, il avait du gras avant. Dans ce temps-là, l'orignal était bon. Aujourd'hui, ils sont malades. À cause des coupes à blanc, les orignaux doivent se déplacer pour manger, donc ils ont perdu du poids. Aujourd'hui, ils sont moins gras, parce que ce qu'ils mangeaient avant a tout été coupé. » (Alice, 19 juillet 2015, Opitciwan)

⁴⁷ Les produits de la chasse sont, à l'heure actuelle, une source importante de nourriture pour bon nombre d'Atikamekw Nehirowisiwok. Les orignaux et le gibier tués à l'automne sont congelés, afin d'être consommés de façon régulière tout au long de l'année. À ce sujet, voir Tanguay (2010).

Ce discours faisait l'unanimité chez les aînés interviewés. Tous ont remarqué des changements au point de vue du comportement des animaux : des arbres morts dans le fond de l'eau qui ont changé le goût des poissons jusqu'aux feuilles malades dont les originaux se nourrissent. C'est le système entier qui est touché, et comme dirait Roméo, « Pas d'arbres, pas de lièvres ! »

En plus d'être spectateurs de la dégénérescence de leur régime alimentaire, les Atikamekw Nehirowisiwok doivent composer avec d'autres facteurs qui contribuent au déséquilibre de *Aski* et, par le fait même, de leur qualité de vie. Le bruit des machines et la destruction de grandes étendues occasionnés par les routes forestières sont des points négatifs qui ont été évoqués par plusieurs d'entre eux :

Dans l'ancien temps, même s'il n'avait pas de chemins forestiers, ils allaient quand même sur les territoires, ça ne dérangeait même pas. Ils allaient à pied, on faisait 3 heures 4 heures de portage, ils y allaient pareil. Ça n'a pas changé. C'est juste que maintenant les sentiers ancestraux, ça n'existe plus. Juste que là, aujourd'hui, il y a plein de chemins forestiers, on ne sait pas si c'est bon ou pas, parce qu'ils en profitent des chemins, sauf que les compagnies forestières brisent tous les territoires. Ce n'est pas bon pour la forêt. (Julien, 11 juillet 2015, Opitciwan)

Les bruits constants et puissants occasionnés par la machinerie sur les territoires familiaux ne sont pas que déplaisants pour les Atikamekw Nehirowisiwok, mais aussi pour les animaux. Le bruit des camions sur les routes forestières et des machines très tôt le matin et durant la nuit engendre des conséquences directes sur la présence des animaux dans *Aski* et ainsi au niveau de la chasse et de la qualité de vie des Atikamekw Nehirowisiwok. Ces deux citations en témoignent :

Avant, dans le bois c'était bien tranquille, il ne fallait pas parler, être à l'écoute de la nature. Aujourd'hui, on a tout perdu. Les animaux, c'est eux qui nous voient, ce n'est pas nous qui les voyons. L'original nous a

vu, on l'a même pas vu nous autres. On l'a vu en deuxième, on l'a vu après qu'il nous ait vu. (Raymonde, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Avant ça, les oiseaux on les entendait. C'était beau, leurs chants. Maintenant, on ne les entend plus. Le chant des oiseaux a changé. On ne voit plus les hirondelles à longue queue. (Ariel, 9 juillet 2015, Opitciwan)

Certains ont également remarqué des changements au niveau de la qualité de l'air : « C'est comme l'oxygène, ça a changé. Avant il y avait tellement d'arbres, l'air frais arrivait, il y avait de l'oxygène dedans. Maintenant, l'oxygène a changé. Avant, on passait au-dessous des épinettes, on sentait la brise, mais plus maintenant. » (Ariel, 9 juillet 2015, Opitciwan)

Afin de dédommager les nombreuses familles qui sont concernées par ces enjeux, les entreprises forestières ont établi quelques ententes qui, par exemple, consistent à donner du bois de construction, du bois de chauffage, entretenir les routes, etc. Mais il n'en demeure pas moins que la perte des arbres du *Nitaskinan* s'accompagne d'un deuil perpétuel qui ne cesse de grandir : « C'est comme prendre les vaches d'un fermier et s'en aller avec. » (Ariel, 9 juillet 2015, Opitciwan) Les compensations financières proposées par les entreprises forestières ne semblent pas être à la hauteur des dommages commis :

Ce n'est pas grand-chose. C'est comme s'ils donnaient des miettes de... C'est comme s'ils donnaient des bonbons pour qu'on se calme un peu. Ce sont les compagnies forestières qui ont le gros morceau tandis que nous autres, on a comme des petites miettes. (Julien, 11 juillet 2015, Opitciwan)

Quant à la Scierie Opitciwan, cette institution locale ne semble pas plus avantagée, ni au point de vue des redevances de la communauté, ni niveau des modes de dédommagement des territoires familiaux :

Le moulin, la scierie, ils n'ont pas d'entente avec le GV. C'est comme s'ils allaient bûcher le bois en cachette. C'est vrai pareil, car c'est les grosses compagnies qui ont toutes les parcelles de terrain. Pourtant, c'est à nous autres ce territoire-là, pourquoi ce n'est pas notre compagnie qui bûche ça ? La scierie c'est vraiment 85 % des non-autochtones qui travaillent là-dessus. Tu entends parler dans le CB, ce n'est même pas en atikamekw nehirowisiw. Les plus belles jobs, ce ne sont pas les Atikamekw Nehirowisiwok qui ont ça. Ils ont des petites jobs, comme piler le bois. Ce n'est pas vraiment valorisant, c'est comme un petit travailleur au noir. C'est juste du monde de l'extérieur. Au début, ils avaient dit que ce serait les Atikamekw Nehirowisiwok qui allaient profiter de ça, mais finalement, ce n'est pas ça. (Roméo, 2 août 2015, Opitciwan)

Outre le bruit continu, la disparition progressive de la flore et de la faune et la qualité fortement réduite de la nourriture, des ruisseaux se font déplacer, des racines se font écraser par la machinerie lourde, des terriers de lièvres se font ensevelir, des animaux se font écraser sur la route par les imposantes fourgonnettes de bois et « le gaz des appareils affecte les animaux, les feuilles, les racines et les branches des arbres et ça pollue ce que les animaux mangent. » (Ariel, 9 juillet 2015, Opitciwan)

Enfin, à la lumière des propos recueillis, plusieurs ont fait part de leurs inquiétudes sur l'état du *Nitaskinan*. Certains diront que ces perturbations sont liées aux changements climatiques, mais ils n'oublieront pas de mentionner qu'elles surviennent, en partie, en réponse aux actions néfastes que les non-autochtones (entreprises forestières) posent envers *Aski*. En fait, les Atikamekw Nehirowisiwok se montrent plus que jamais engagés dans la défense de leurs droits et de leur milieu de vie⁴⁸ et déplorent le fait de ne pas retirer suffisamment de bénéfices, considérant l'ampleur des dommages subis sur le *Nitaskinan*.

⁴⁸ À ce sujet, voir Poirier. S, Jérôme. L, et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan). (2014)

L'agriculture est perçue comme une action humaine qui provoque un dérèglement dans l'ordre naturel de la vie. La fertilité des plantes s'en trouve affectée. (Van Beek et Banga, 1992, p. 71)

En ce qui concerne la santé des arbres du *Nitaskinan*, les industries forestières se soucient de replanter des essences qui répondent à la demande des consommateurs (pins gris et épinettes noires), tandis que les Atikamekw Nehirowisiwok tentent d'assurer leur régénération naturelle. Dans leurs façons de procéder, les entreprises forestières accordent une grande importance au rendement économique des futurs arbres. Ils reboisent les zones défrichées par les coupes, puis assurent le contrôle de la végétation, qu'ils jugent nuisible à la croissance des arbres choisis pour en favoriser la régénération artificielle.

Selon les Atikamekw Nehirowisiwok, cette technique de reboisement comporte des aspects négatifs, dont celui de ne pas permettre à la forêt de se régénérer d'elle-même. Dans ce cas, ce n'est pas que la régénération naturelle de l'écosystème qui en est affectée, mais également l'ensemble de *Notcimik*, y compris le rythme de vie des arbres et des Atikamekw Nehirowisiwok. Dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre est vivant, et lorsqu'il meurt, il se régénère par lui-même :

Un arbre naturel, cet arbre-là, il pousse là. Et s'il meurt, ses cocottes, elles vont tomber et il va y en avoir d'autres qui vont pousser naturellement. C'est ça le cycle naturel. Tandis que le gouvernement va faire pousser des arbres là-bas, il va les planter, c'est pour ça que ce n'est pas naturel. Ça dérange le cycle de la nature. Les arbres qui sont plantés ne deviennent pas grands; tandis que ceux qui poussent naturellement, ils poussaient ben plus haut. (Roméo, 2 août 2015, Opitciwan)

En fait, lorsque les arbres s'éteignent de leur mort naturelle, ils meurent, mais ne disparaissent pas. Les vieux arbres sont toujours remplacés par les plus jeunes de leur descendance, et lorsqu'ils repoussent, ils repoussent ensemble : « Les épinettes poussent avec les feuillus » (Roméo, 2 août 2015, Opitciwan), et la nature se refait

d'elle-même. Cela engendre la présence de gibier et assure une chasse productive dans un écosystème sain et équilibré. Dans le cas contraire, la technique d'éclaircissement mécanique (débroussaillage) utilisée par les entreprises forestières coupe les feuillus, afin de favoriser l'émancipation des épinettes noires. Cela produit de vastes espaces où la végétation est homogène. Concernant la coupe des feuillus, plusieurs Atikamekw Nehirowisiwok ont remarqué la disparition de certains mammifères dont le régime alimentaire se basait sur ces arbres, tels que les lièvres, les rats musqués et les orignaux.

J'ai pu constater que dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, concernant les arbres, le terme « régénération » sous-entend également celui de « réincarnation ». Dans le cycle de régénération de *Notcimik*, un arbre qui meurt sera remplacé par un autre, et cet arbre nouveau sera la réincarnation d'un autre (sans compter la présence des ancêtres, tel que mentionnée au point 4.2.2.2 ainsi que dans le récit de *Notcimik* en Annexe F). Par contre, lorsqu'un arbre se fait abattre, il meurt, tout comme les milliers qui se sont fait inonder par le barrage La loutre (voir chapitre 1) quelques années plus tôt. Selon les propos de Sylvestre, cette évolution du cycle de vie ne se perçoit pas qu'avec les arbres, mais elle joue aussi au niveau des humains et des animaux :

Dans nos légendes, souvent c'est l'être humain qui est devenu animal et l'animal qui est devenu être humain, ou l'être humain qui est devenu un arbre. Ça, c'est la réincarnation. La réincarnation, c'est la nature qui nous enseigne ça. Tsé, les feuilles elles poussent, mais ça va être la même feuille qui va repousser. La naissance au printemps et la mort à l'automne. Ça va être les mêmes feuilles qui vont pousser, c'est ça la réincarnation. Le cycle. Le cycle de la mort, de la renaissance et de la mort. La naissance et la mort. (Sylvestre, 16 juillet 2015, Opitciwan)

Ainsi, lorsqu'un arbre est planté de façon mécanique, il n'aura pas la même génétique que l'ancien qui aura été coupé, et cela entraînera des perturbations dans l'ensemble du cycle de la régénération naturelle des forêts. À long terme, les Atikamekw

Nehirowisiwok ont remarqué que les arbres qui subissent ce processus s'affaiblissent et ne présentent plus les mêmes caractéristiques que les arbres qui ont poussé de façon naturelle :

(...) aujourd'hui, les gens vont faire repousser chimiquement l'arbre, qui ne sera pas le même. Oui, il repoussera, mais c'est cloné et il cassera plus vite. Il ne sera pas aussi solide que l'arbre qui a poussé naturellement. (Julien, 11 juillet 2015, Opitciwan)

À ce sujet, plusieurs personnes ont remarqué que les arbres plantés ne se comportent pas de la même façon. Certains diront que leurs branches cassent plus facilement, d'autres diront le contraire : « Une branche naturelle, tu vas la casser, elle va casser, tandis que ceux qui ont été plantés, tu vas essayer de le tordre, elles ne casseront pas. » (Roméo, 7 août 2015, Opitciwan) Dans tous les cas, la majorité s'entend pour dire que les arbres plantés sont des arbres en « plastique » ou des arbres « clonés » qui n'ont pas la même valeur génétique, spirituelle et matérielle que les arbres qui n'ont pas subi ces transformations.

En somme, l'arbre est vivant et fragile, autant qu'il est fort et puissant. Il est fragile lorsqu'il est en relation avec les humains. Comme nous l'avons vu, notamment avec l'exploitation forestière et l'inondation du Nitaskinan, l'humain est un important destructeur de son milieu de vie. Les Atikamekw Nehirowisiwok sont donc sérieusement engagés dans la préservation de *Notcimik*, et à une échelle plus large, dans la préservation des forêts, dont nous sommes tous dépendants.

4.3.2 Conclusion

L'arbre observe l'humain, et ce, depuis plusieurs générations. Il est immobile, et pourtant, il bouge en tous sens. En s'approchant de lui, on sent les vibrations de ses branches palpitant au gré du vent qui célèbrent la vie en hiver comme en été. Comme l'a mentionné Sylvestre, ses branches sont nos bras, et ses racines, nos orteils.

Dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'arbre est une figure qu'on peut voir, un peu comme la pointe d'un glacier. Derrière cette image, existe un monde complexe dans lequel la terre, les végétaux, l'air, l'eau, le feu, les humains, les animaux, les ancêtres, les esprits, les petits hommes, le soleil, le vent et la pluie sont en constante interaction et ce, du haut des branches jusqu'aux racines les plus profondes. Les arbres font partie de ce monde invisible (quoique visible pour les Atikamekw Nehirowisiwok). Ils sont, évidemment, reconnus pour leurs qualités en tant qu'entités, mais également pour la place qu'ils occupent dans cet écosystème tangible et intangible. Lorsque les arbres sont perturbés, cela se répercute dans toutes les sphères de la vie. C'est-à-dire que les actions blessantes posées envers eux se font ressentir dans chacun des éléments vivants qui composent le milieu de vie des Atikamekw Nehirowisiwok (la terre, les végétaux, l'air, l'eau, le feu, les humains, les animaux, les ancêtres, les esprits, les petits hommes, le soleil, le vent et la pluie), mais aussi dans chacune des sphères de notre vie ainsi que dans chacun des membres de notre corps. Comme l'arbre, l'humain fait partie de la forêt, il a des rôles et des responsabilités qui se doivent d'être respectés, au risque de perturber l'équilibre qui maintient les éléments vivants autour de lui. Comme l'humain, l'arbre a besoin d'air et d'eau et il dépend des éléments vivants de *Notcimik*.

Dans son immobilité silencieuse, l'arbre a une vie sociale qui le nourrit de tout ce dont il a besoin. C'est d'ailleurs dans ses interactions avec les autres qu'il entretient une forme de vie. Comme pour l'humain, un arbre bien entouré est un arbre heureux et en santé. Pour les Atikamekw Nehirowisiwok rencontrés durant cette recherche, l'arbre est un être généreux : il donne sa médecine, transmet ses savoirs, crée de l'oxygène et purifie l'air, donne des matériaux et des outils, fournit de la nourriture aux animaux qui nourrissent les humains, procure du bien-être, de la force et de l'énergie, indique la température et les points cardinaux, etc. Enfin, l'arbre distribue

la richesse qu'il possède, sans ne rien calculer. Il donne aveuglément, au risque de se retrouver dans des situations précaires.

Les coupes exagérées (comprenant les méthodes de reboisement), les inondations et toute forme de violence envers le *Nitaskinan* représentent des obstacles majeurs dans la préservation des arbres et, par conséquent, du mode de vie et de l'identité des Atikamekw Nehirowisiwok, qui sont, encore aujourd'hui, très actifs dans leur territoire.

Nous avons vu, dans ce mémoire, que selon la tradition, le mode de vie traditionnel atikamekw nehirowisiw comporte des habitudes qui maintiennent l'être humain en équilibre avec lui-même ainsi qu'avec les autres êtres (humains et non-humains) de *Aski*. Ce mode de vie est impensable sans la présence des arbres. Ainsi, dans cette relation mutuelle et équitable, l'humain se doit d'être conscient des besoins des autres entités et de s'assurer de leur bien-être. C'est sur la base du respect qu'il est en mesure de remplir ses rôles envers les arbres, et c'est sur cette même base qu'il pourra assurer la survie de son espèce, car comme le dit Roméo : « Pas d'arbres, pas de lièvres ! » Plus de lièvres, plus de nourriture, et donc plus d'humains !

CONCLUSION GÉNÉRALE

À Opitciwan, on compte plus de 2000 habitants et des milliers d'arbres. À Opitciwan vit une immense famille qui, pour la majorité, tente de cohabiter dans un monde de partage et de respect, à l'encontre de toute utilisation excessive des ressources naturelles de son milieu de vie. Située en retrait des grandes villes, cette large collectivité entreprend par tous les moyens de se faire entendre, de revendiquer ses droits sur le *Nitaskinan*, ses droits en tant que nation, et par la même occasion, de préserver l'une des richesses dont l'humain dépend : la forêt boréale. À l'heure actuelle, plusieurs stratégies sont en cours. Les Atikamekw Nehirowisiwok ainsi que d'autres nations autochtones sont plus qu'engagées dans cette cause.

Dans le contexte de cette recherche, alors que la majeure partie du *Nitaskinan* est ravagée par l'industrie du bois, l'opinion des Atikamekw Nehirowisiwok a été mise de l'avant. Cette recherche s'est d'abord inspirée des concepts de l'anthropologie environnementale (Rival, 1998), qui considère les arbres comme des symboles, comme les premiers informateurs des processus sociaux d'une population donnée. Cela a permis, entre autres, d'explorer les systèmes de savoirs locaux selon un cadre qui ne se réfère pas uniquement aux conceptions propres à la culture du chercheur. Cette façon d'aborder l'ensemble du système local de savoirs a permis de surpasser les conceptions théoriques et nord-américaines, en attribuant une place prépondérante au rôle de l'imagination, de l'émotion, de l'affectivité (Dwyer, 2005), de l'expérience partagée (Poirier, 2004) et du contexte (Barth, 1995), qui se rapporte au monde relationnel des éléments vivants qui se partagent l'environnement forestier atikamekw nehirowisiw.

Au regard de la problématique et du cadre théorique, et selon la question de recherche (Quels sont les rôles et les fonctions des arbres et des humains dans l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opticiwan dans le contexte actuel ?), cette étude visait à comprendre en quoi consistent les relations entre les arbres et les humains dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw. Dans une plus large mesure, l'élucidation de cette relation mutuelle a été révélatrice de certaines notions importantes de la cosmologie atikamekw nehirowisiw concernant les codes et les pratiques de leurs habitudes en forêt. Cela a permis également d'identifier les savoirs atikamekw nehirowisiwok en rapport avec la forêt, en tenant compte des enjeux actuels, et de mettre en lumière les impacts que peuvent générer les différentes utilisations des arbres sur le *Nitaskinan*.

Une fois sur le terrain, les données ont été récoltées au moyen de l'observation participante et d'entretiens informels et semi-dirigés (5), et les résultats ont été analysés selon la technique de la thématization continue (Paillé et Mucchielli, 2012), en fonction des concepts émergeant des entretiens et des notes de terrain. Cette étude a été limitée par le temps (2 mois et demi) et par le nombre d'entretiens (5) effectués auprès des aînés. Mon statut professionnel (chercheuse) et identitaire (non-autochtone) a également constitué un obstacle à la recherche pour l'accès aux savoirs atikamekw nehirowisiwok. Une présence plus longue d'une assistante de recherche aurait facilité les contacts et aurait été un facteur positif dans la qualité des données récoltées. C'est pourquoi il serait intéressant de poursuivre cette étude afin de composer un lexique plus explicite et détaillé des fonctions des arbres et de leur utilité dans la culture atikamekw nehirowisiw. Il serait également pertinent d'enrichir cette étude de la documentation (contes, récits, faits, entretiens, etc.) disponible au centre d'archives de la nation atikamekw nehirowisiw.

Les principaux résultats ont été présentés en quatre grandes catégories : la forêt dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw ; la forêt comme milieu de vie ; l'arbre pluriel et la forêt industrialisée ; l'arbre singulier.

Dans la première catégorie, c'est l'univers cosmologique des Atikamekw Nehirowisiwok qui a été documenté. Ainsi, dans leur rapport à la nature, la présence des différentes confessions (pentecôtistes, catholiques, traditionalistes et autres) n'est pas un facteur qui a une influence sur leur comportement en forêt. Le rapport à la forêt et les relations mutuelles avec les arbres du *Nitaskinan* sont d'abord une affaire culturelle, avant d'être religieuse. La forêt aurait même un rôle rassembleur au sein de la communauté, y réunissant l'ensemble des confessions religieuses qui se partagent le territoire.

Dans la deuxième catégorie, j'analyse la nature des relations mutuelles des humains et des arbres en fonction des récits sur l'origine de la création du monde, le symbole de l'Arbre Sacré et les propos recueillis sur le terrain. L'arbre et l'humain sont engagés dans un monde relationnel qui les maintient vivants. Les pieds des humains, au même titre que les racines des arbres, forment la base d'une évolution commune et simultanée qui détermine des rôles et des responsabilités envers chacun, afin de maintenir un équilibre entre les éléments vivants de leur environnement. L'arbre donne sa médecine, transmet ses savoirs, produit de l'oxygène et purifie l'air, fournit des matériaux et des outils, donne de la nourriture aux animaux qui, eux-mêmes, nourrissent les humains, procurent du bien-être, de la force et de l'énergie, en échange de respect de la part des êtres humains. Les gestes et les actions des Atikamekw Nehirowisiwok posés envers les arbres sont empreints d'une conscience respectueuse qui assure une qualité de vie à tous. Dans une connaissance accrue des caractéristiques des arbres de leur territoire, les Atikamekw Nehirowisiwok savent reconnaître leurs attentes et leurs besoins.

Le respect se concrétise au moyen de rituels (loge à sudation, tente tremblante, etc.), selon les prescriptions inscrites dans les récits (récits de l'Arbre Sacré et de l'original) ou les récits de création du monde (*Notcimik* et l'explication de Sylvestre). Les gestes et actions posés envers l'arbre (par exemple, ne pas frapper l'arbre avec une hache) et envers ses produits (par exemple, ne pas les jeter, les brûler ni les retourner à la forêt) en fonction des formes de l'ordonnement du monde n'ont d'autre choix que celui d'être respectueux. Aussi, un humain qui se respecte aura une plus grande facilité à respecter son environnement. Il sera plus enclin à recevoir et à comprendre les signes et les messages véhiculés par les arbres et les éléments de la forêt et à communiquer avec eux.

À la lumière de ces constats, voici une définition de l'arbre, tel qu'on le comprend à travers les concepts atikamekw nehirowisiwok : l'arbre est un être vivant qui a la capacité de se régénérer. Dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, lorsqu'il achève sa vie, il se réincarne, tout comme les membres de son environnement. En d'autres termes, lorsqu'un arbre participe activement au maintien de son milieu de vie, il est considéré comme un être vivant (l'arbre pluriel), et lorsqu'il est abattu, déraciné ou noyé, il meurt et peut être considéré comme un matériau de bois (l'arbre singulier). Par contre, lorsqu'il « meurt » de manière naturelle, il se régénère et perpétue les longues années de vie précédentes.

L'arbre qui est épargné des coupes forestières est considéré avec respect, au même titre que les aînés, voire que les ancêtres. Souvent plus âgé que les humains, il occupe une place importante dans l'organisation hiérarchique du système social atikamekw nehirowisiw. L'arbre est Nehirowisiw, c'est-à-dire que c'est un être en équilibre, dans un milieu de vie faisant partie du *Nitaskinan*. Il n'est pas associé à une religion en particulier, mais il est considéré pour ce qu'il est et ce qu'il représente. Lorsqu'il est coupé, il meurt, lui et l'ensemble de ses générations antérieures.

En relation avec les propos mentionnés dans les deux grandes catégories (l'arbre pluriel et l'arbre singulier), on constate l'écart qui existe entre la conception nord-américaine et celle des Atikamekw Nehirowisiwok. L'arbre, perçu pour ses caractéristiques matérielles et son potentiel économique, est dépourvu de son immatérialité, de ses pouvoirs et de sa vivacité. Lorsque les entreprises forestières pénètrent l'univers cosmologique atikamekw nehirowisiw, non seulement, elles perturbent l'écosystème de la forêt, mais elles remettent en cause l'identité de la communauté, car privée de ses activités traditionnelles en forêt en raison de la déforestation exponentielle, celle-ci se trouve dans l'obligation de modifier ses pratiques. Les coupes massives engendrent du bruit constant qui fait fuir les animaux, et des chemins détruisent les arbres, leurs racines ainsi que la vie souterraine. Ainsi, lorsqu'il n'y a plus d'arbres, il n'y a plus d'activité en forêt. Ces inconvénients s'ajoutent aux importantes inondations occasionnées par la création du réservoir Gouin qui ont eu lieu par le passé.

Enfin, le *Nitaskinan* a été l'objet de plusieurs actions destructrices de la part des humains et se trouve aujourd'hui dans un état critique. Les messages envoyés par les Atikamekw Nehirowisiwok doivent être entendus et compris du reste de la population. Le *Nitaskinan* représente une partie importante de la forêt boréale et concerne toute vie humaine. Nous espérons que cette étude pourra servir d'argumentaire dans les négociations entre les Atikamekw Nehirowisiwok et les entreprises forestières et les deux paliers de gouvernements. Par la même occasion, elle contribue à préserver les savoirs de la culture atikamekw nehirowisiw qui se transmettent par voie orale. Cette étude s'adresse également à un public plus large qui désire s'instruire sur la vie actuelle des Peuples Premiers du Québec.

ANNEXE A

DÉCLARATION DE SOUVERAINETÉ D'ATIKAMEKW NEHIROWISIW

Nous, Atikamekw Nehirowisiw, sommes une Nation à part entière en vertu d'Atikamekw Tiperitamowin, la gouvernance atikamekw. Nous, Atikamekw Nehirowisiw, maintenons notre souveraineté sur Nitaskinan, territoire ancestral légué par nos ancêtres depuis des temps immémoriaux.

Nitaskinan est notre patrimoine et notre héritage des plus sacrés. Notre Créateur a voulu que nous puissions vivre en harmonie avec Nikawinan Aski, notre Terre Mère, en nous accordant le droit de l'occuper et le devoir de la protéger. Nitaskinan a façonné notre mode de vie et notre langue; c'est ce qui nous distingue des autres Nations.

Atikamekw Nehiromowin, cette langue commune qui nous unit et véhicule toute notre existence, est une expression de notre héritage. La transmission de notre culture, de nos valeurs et de nos connaissances fondamentales se poursuit depuis la nuit des temps par le biais de notre tradition orale. C'est ainsi que le patrimoine et l'héritage d'Atikamekw Nehirowisiw se perpétuent. Ce sont des richesses que nous voulons léguer à nos futures générations.

L'application de notre souveraineté se traduit par notre occupation de Nitaskinan, la pratique de nos activités traditionnelles et l'établissement de relations avec les autres Nations tel que véhiculé par nos traditions orales et par les Wampums. Atikamekw Nehirowisiw a su entretenir des relations harmonieuses avec les Nations voisines : les Innu à l'est, les Eeyou au nord, les Abanaki Iriniw au sud et les Anishnabe à l'ouest.

Atikamekw Nehirowisiw entend maintenir et exercer sa gouvernance territoriale sur l'ensemble de Nitaskinan. Pour ce faire, Atikamekw Nehirowisiw a la volonté de faire de son peuple une instance politique et économique incontournable.

Le consentement d'Atikamekw Nehirowisiw est une exigence pour tous développements, usages et exploitations de ressources situées dans Nitaskinan. La pérennité des ressources de Nitaskinan devra être assurée et l'occupation traditionnelle d'Atikamekw Nehirowisiw respectée.

La protection de Nitaskinan, la défense de son mode de vie et de ses aspirations animeront en tout temps les actions d'Atikamekw Nehirowisiw et de ses institutions

actuelles et futures. À cet égard, Atikamekw Nehirowisiw utilisera tous les moyens qu'il jugera appropriés pour la défense de ses droits et de ses intérêts.

Nous ne sommes pas Canadiens, nous ne sommes pas Québécois, nous sommes Atikamekw Nehirowisiw. Atikamekw Nehirowisiw appartient à Nitaskinan.

Nisitomokw, prenez acte, Atikamekw Nehirowisiw, Nitaskinan Signé en ce huitième jour de septembre 2014⁴⁹.

⁴⁹ Document reçu lors de la conférence de presse Les Premières Nations Anicinabek, Atikamekw et Innue. (2014, 13 novembre). *Coalition politique Innue Anicinabek Atikamekw*. [Communiqué]

ANNEXE B

QUESTIONNAIRE DISTRIBUÉ AUPRÈS DE LA POPULATION D'OPITCIWAN

Âge : ans

Homme ou Femme : _____

Qu'est-ce que ça veut dire pour vous ?

Notcimik : _____

Aski : _____

Mictikok : _____

Mictikw : _____

E tato piponesiin : _____

Irinw kekotc iskwew : _____

Kir e iteritaman kekwan ka wi itwaniwok?

Notcimik : _____

Aski : _____

Mictikok : _____

Mictikw : _____

ANNEXE C

LE RÉCIT DE L'ARBRE SACRÉ

*Document écrit récupéré par Paul-Yves Weizineau lors de ma recherche à Opitciwan

Le Créateur a planté pour tous les êtres humains de la terre un Arbre Sacré sous lequel ils peuvent se rassembler afin de trouver l'apaisement, la force, la sagesse et la sécurité. Les racines de cet arbre s'enfoncent profondément dans notre Mère la Terre. Ses branches s'élèvent vers les cieux comme des mains tendues pour une prière à notre Père le Ciel. Les fruits de cet arbre sont de bonnes choses que le Créateur a données aux gens : des enseignements qui montrent le chemin de l'amour, de la compassion, de la générosité, de la patience, de la sagesse, de la justice, du courage, du respect, de l'humilité et d'une foule d'autres dons merveilleux.

Les anciens nous ont appris que la vie de l'Arbre est la vie des gens. Si les gens s'écartent de l'ombre protectrice de l'arbre, s'ils oublient de se nourrir de ses fruits ou s'ils se tournent contre lui et cherchent à le détruire, un grand malheur s'abattra sur eux. Nombre d'entre eux auront la mort dans l'âme. Les gens perdront leur force morale. Ils cesseront de faire des rêves et d'avoir des visions. Ils commenceront à se quereller pour un oui, pour un non. Ils deviendront incapables de dire la vérité et d'avoir des rapports honnêtes entre eux. Ils ne sauront plus survivre de leurs propres terres. Ils seront en proie à la colère et à la mélancolie. Petit à petit, ils s'empoisonneront et empoisonneront tout ce qu'ils toucheront.

Il avait été prédit que ces choses en viendraient à se produire, mais que l'arbre ne mourrait jamais. Et tant que l'Arbre vit, les gens vivent. Il avait été prédit aussi qu'un jour viendrait où les gens se réveilleraient comme au sortir d'un long sommeil en état de sommeil, qu'ils se mettraient de nouveau, timidement d'abord, puis avec une grande ardeur, à la recherche de l'Arbre Sacré.

Où se trouve cet arbre, quels sont les fruits qui en garnissent les branches ? Voilà un secret que nos sages chefs et anciens ont toujours gardé et conservé précieusement dans leur esprit et dans leur cœur. Ces âmes humbles, bienveillantes et dévouées guideront quiconque s'engage avec honnêteté et sincérité sur le chemin menant à l'ombre protectrice de l'Arbre Sacré.

ANNEXE D

LE MEDECIN ET LA MALADIE (SIRACINE, 38)

Le médecin rend service, honore-le, car c'est le Seigneur qui l'a créé, lui aussi. En effet, son pouvoir de guérir lui vient du Très-haut, et le roi lui fait des cadeaux. Le médecin peut être fier de ses connaissances, les gens importants l'admirent. Les plantes qui guérissent sont tirées de la terre, c'est dont le Seigneur qui les a créées, ne les méprise pas. C'est bien avec un morceau de bois que Moïse a rendu l'eau potable. Ainsi les gens ont reconnu le pouvoir du Seigneur. Il a donné la science aux humains afin qu'ils lui rendent gloire pour ses actions puissantes. Le pharmacien se sert des plantes pour faire des mélanges. Et c'est le Seigneur qui soigne et calme la douleur. Ainsi, il continue toujours à agir, et dans le monde entier, la santé vient de lui. Mon enfant, quand tu es malade, ne sois pas négligent, mais prie le Seigneur, et il te guérira. Abandonne tes erreurs, agis bien et purifie ton cœur de toutes ses fautes. Si tu en as les moyens, offre à Dieu une poignée de farine avec de l'encens et de l'huile. Puis laisse agir le médecin, car c'est le Seigneur qui l'a créé, lui aussi. Le médecin doit rester près de toi, car tu as besoin de lui. Le moment viendra sûrement où ta santé dépendra de lui. En effet, à leur tour, les médecins prieront le Seigneur. Il leur donnera alors de calmer la douleur du malade, de le guérir et de le garder en vie. Si quelqu'un agit mal envers son Créateur, qu'il tombe entre les mains du médecin! Mon enfant, pleure celui qui est mort. Chante un chant de deuil pour montrer ta douleur. Puis accomplis les cérémonies qui lui sont dues, et ne néglige pas la tombe où on l'enterre. Pleure des larmes amères, fais les gestes de deuil, respecte tous les rites, comme le mort le mérite: un jour ou deux, pour éviter les critiques. Puis console-toi de ta peine. En effet, la tristesse peut conduire à la mort. Une personne découragée reste sans forces. Avec le malheur, la tristesse demeure, et c'est une malédiction de vivre comme un pauvre. Ne te laisse pas aller à la tristesse, chasse-la et pense à l'avenir. N'oublie pas: on ne revient pas de la mort. Pour la personne qui est morte, la tristesse ne sert à rien et à toi, elle te fait du mal. Souviens-toi: ce qui lui est arrivé t'arrivera aussi. C'était son tour hier, c'est le tien aujourd'hui. Quand une personne est entrée dans son dernier repos, arrête de penser à elle. Quand elle a rendu le dernier souffle, console-toi à son sujet. Pour devenir savant, il faut avoir beaucoup de loisirs. Celui qui est peu occupé pourra devenir un sage. Le paysan qui tient la charrue, comment peut-il devenir un sage? Toute sa fierté, c'est de piquer les bœufs pour les faire avancer. Il travaille sans cesse avec eux et il parle seulement de ses jeunes taureaux. Il met tout son cœur à tracer des sillons, il passe ses soirées à nourrir ses vaches. Pour les ouvriers et les artisans, c'est la même chose. Ils travaillent jour et nuit. Par exemple, celui qui grave les sceaux cherche toujours à changer les dessins. Il met tout son cœur à bien reproduire le modèle, il passe ses soirées à finir son travail. C'est la même chose pour le

forgeron assis près de l'enclume: Il regarde attentivement le fer à travailler. La chaleur du feu le couvre de sueur. Il doit lutter contre le foyer brûlant. Le bruit du marteau lui casse les oreilles. Il a les yeux fixés sur son modèle. Il met tout son cœur à bien faire son travail, il passe ses soirées à le rendre parfait. C'est la même chose pour le potier assis à son travail: Il fait tourner son tour avec ses pieds. Avec ses mains, il modèle l'argile que ses pieds ont écrasée. Il met tout son cœur à appliquer le vernis, il passe ses soirées à nettoyer le four. Tous ces gens-là peuvent compter sur leurs mains, chacun est habile dans son métier. Sans eux, aucune ville ne pourrait être construite, on ne pourrait pas l'habiter ni se promener dans ses rues. Mais au conseil de la ville, personne ne demande leur avis. Dans l'assemblée, ils n'occupent pas les places d'honneur. Ils ne s'assoient pas sur le siège du juge, ils ne comprennent rien à la loi ni au droit. Ils ne sont pas brillants dans le domaine de l'éducation ou des lois. Ils ne font pas partie de ceux qui inventent des proverbes. Mais ils maintiennent ce qui a été créé pour toujours, et leurs prières concernent leur métier.

ANNEXE E

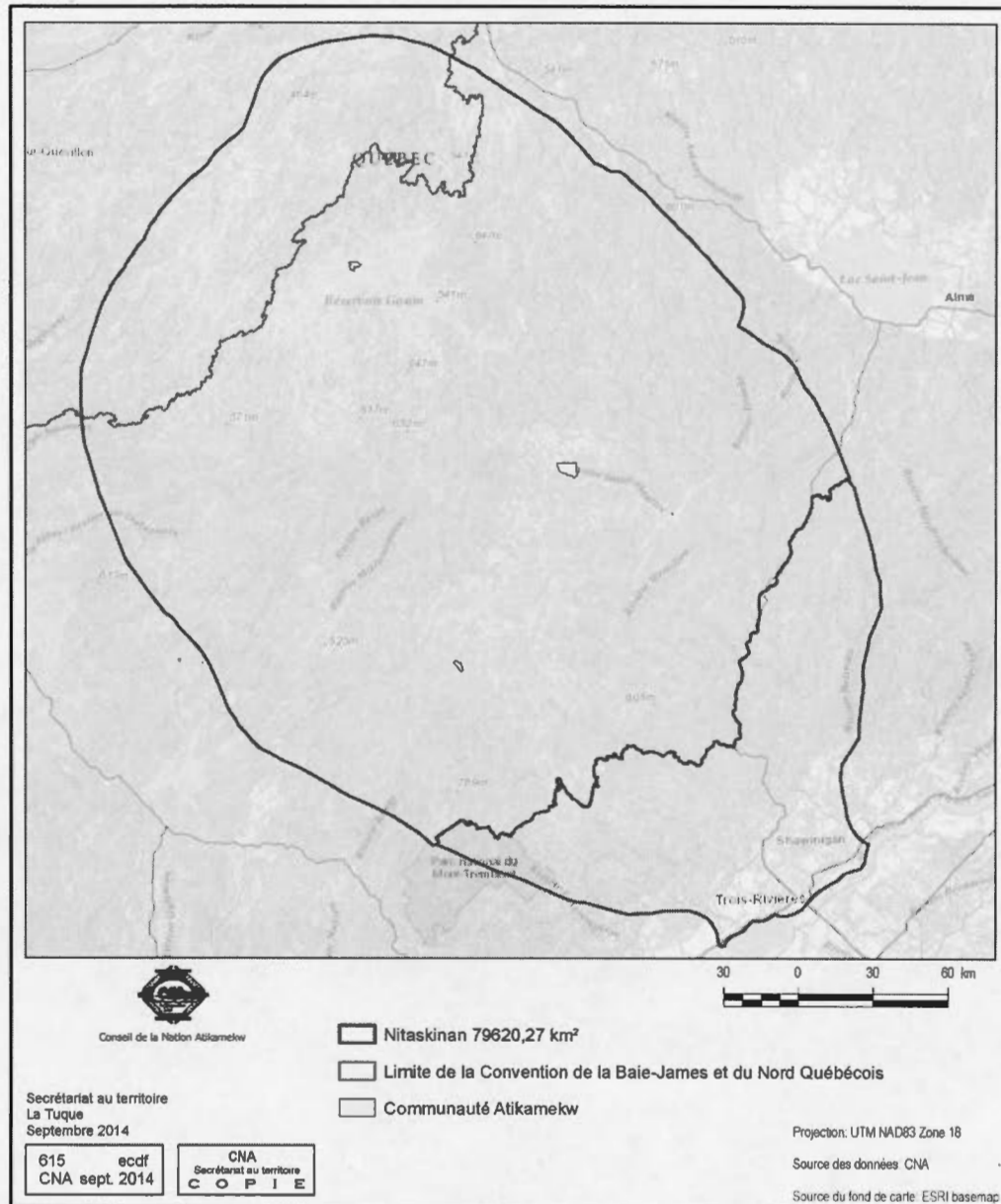
NOTCIMIK

Plusieurs espèces d'humains (petits humains, grands humains et humains de taille moyennne) et d'animaux se sont côtoyées sur la terre. Certaines espèces ont changé d'apparence, d'autres ont disparu ou pratiquement disparu. Les petits humains qui ont survécu ont changé d'apparence et se sont donné comme rôle de surveiller les humains de taille moyenne pour qu'il y ait toujours des humains sur la terre. Les grands humains qui ont survécu se sont faits invisibles et se sont donné comme rôle de surveiller les animaux pour assurer leur survie, pour assurer que les humains ne les tuent pas inutilement et ne gaspillent pas. Par suite d'un grand tremblement de terre, beaucoup d'humains, d'arbres et d'animaux sont décédés. Les ancêtres (grands-pères et grands-mères) se sont alors réunis en cercle. Chacun s'est dit prêt à se transformer en une espèce animale ou végétale qui aura des propriétés particulières pour l'être humain et qui facilitera la vie de leurs petits-enfants. C'est ainsi que les grands-pères (*kimocominook*) et les grands-mères (*kokominook*) se transformèrent en différentes espèces d'arbres comme le bouleau blanc (*wikwasatikw*), le sorbier (*maskominanatikw*), le sapin (*cikopi*) et l'érable (*irinatikw*) et en différentes espèces animales comme le castor (*amiskw*), l'orignal (*mos*) et l'ours (*masko*).

ANNEXE F

CARTE DU NITASKINAN

Nitaskinan



ANNEXE G

CARTE DES TERRITOIRES FAMILIAUX

Territoires familiaux Opitciwan



Caractéristiques administratives	Reliements routiers
Territoires familiaux Routes provinciales
..... Municipalités Routes municipales
..... Opitciwan Routes d'accès locales
..... Opitciwan Chemins de fer

Échelle 1:250 000
0 5 10 15 km

ANNEXE H

LE RÉCIT DE L'ORIGINAL

C'est un grand-père qui est arrivé face à face avec un original. Il lui a demandé : « J'aimerais ça rentrer dans ta tête », et l'original lui a dit « Ok ». Dans la tête de l'original, l'humain a demandé à l'arbre juste à côté : « Comment tu t'appelles ? » Et l'arbre lui a répondu. C'est comme ça qu'ils ont connu le nom des arbres. (Bastien, 13 juin 2015, Opitciwan)

ANNEXE I

MONTAGE DE LA TENTE TRADITIONNELLE EN FAMILLE



BIBLIOGRAPHIE

- Aisher, A. (2007). Voices of Uncertainty: Spitits, Humans and Forests in Upland Arunachal Pradesh, India. *Journal of South Asian Studies*, 30(3), 479-498.
- Barbeau, M. (2014). Genèse atikamekw du Wapikoni mobile. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 123-127.
- Barth, F. (1995). Other Knowledge and other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research*, 51(1), 65-68.
- Barth, F. (2002). An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, 43(1), 1-18.
- Beaud, S. et Weber Florence. (2010). *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La découverte.
- Benzen, J. (2012). La psychologie de la religion au regard de la psychologie culturelle. *Bulletin de psychologie*, 512(2), 103-116.
- Bible (2000) La Bible : Ancien Testament intégrant les livres deutérocanoniques et Nouveau Testament. Alliance biblique universelle / Parole de vie.
- Bird-David, Nurit. (1999). Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, (40) éd. The University of Chicago Press, 19- 44.
- Blondeau, M. et Claude Roy. (2004). *Atlas des plantes des villages du Nunavik*. Sainte-Foy : Éditions MultiMondes.
- Bousquet, M.-P. (2007). Catholicisme, pentecôtisme ou spiritualité traditionnelle? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec. Dans C. Gélinas et G. Teasdale (dir). *Les systèmes religieux Amérindiens et inuit : Perspectives historiques et contemporaines*. (p. 155-166). Québec : L'Harmattan.
- Brealey, K. G. (1995). Mapping them « out »: Euro-Canadian cartography and the appropriation of the Nuxalk and Ts'Ilhquot'In First Nations' territories, 1793-1916. *The canadian geographer/Le géographe canadien*, 39(2), 140-156.

- Brunois, F. (2003). Être arbre : la condition humaine Kasua (Nouvelle-Guinée) visitée par la condition du végétal ou vice-versa. *Cahiers de littérature orale*, (53-54), 293-304.
- Brunois, F. (2004). La forêt peut-elle être plurielle? Définitions de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée. *Anthropologie et Sociétés*, 28(1), 89-107.
- Brunois, F. (2007). *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologiques*. Paris : CNRS-MSH, Collection Chemins de l'Ethnologie.
- Cefaï, D. (2003). *L'enquête de terrain*. Paris : La découverte.
- Charest, Paul. (1996). La supposée disparition des Atikamekw et des Montagnais. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 26(1), 84-85.
- Clermont, Paul. (1996). Les Atikamekw, des squatters? *Recherches Amérindiennes au Québec*, 26(1), 85-86.
- Cossette, P. (2009). *Publier dans une revue savante – Les 10 règles du chercheur convaincant*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Cuerrier, A. (2011). *Le savoir botanique des Inuits de Kangiqsualujjuaq, Nunavik*. Westmount : Institut Culturel Avatag.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Deslauriers, J-P. (1991). *Recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal : Chenelière/McGraw-Hill.
- Dubé, A. 2014. Entretien avec César Newashish (1902-1994), Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 104-107.
- Dwyer, P. D. (2005). Ethnoclassification, ethnoecology and the Imagination. *Le Journal de la société des Océanistes*, (120-121), 12-25.
- Éthier, B.(2010). *Savoir, pouvoir et territoire: acquisition et transmission des savoirs liés à l'univers forestier chez les Manawani iriniwok (Atikamekw de Manawan)*. (Mémoire de maîtrise). Université Laval.
- Éthier, B. (2014). Nehirowisiw Kiskeritamowina : acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 49-59.

Feit, A. H. (2004). Les territoires de chasse algonquiens avant leur « découverte ». Études et histoires sur la tenure, des incendies de forêt et la sociabilité de la chasse. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 34(3), 5-21.

Fortier, J.-F. et Stephen Wyatt. (2014). Cooptation et résistance dans la planification forestière concertée au Québec : le cas des Atikamekw Nehirowisiwok et des "tables GIRT". *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 35-47.

Friedberg C. (2005). Ethnoscience et autres ethno « machins » aujourd'hui. *Le Journal de la société des Océanistes*, (120-121), 27-30.

Friedberg, C. (2007). Par-delà le visible. *Natures Sciences Sociétés*, (15), 167-176.

Gagné, N. et Laurent Jérôme. (2009). *Jeunesses Autochtones : Affirmation innovation et résistance dans les mondes contemporains*. Québec : Les presses de l'université de Laval.

Gélinas, C. (2000). *Entre l'assommoir et le Godendart : Les Attikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*. Québec : Septentrion.

Gélinas, C. (2003). *La gestion de l'étranger : Les Atikamekw et la présence EuroCanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Québec : Septentrion.

Gélinas, C. (2007). Les difficultés d'aborder objectivement les religions autochtones. Dans C. Gélinas et G. Teasdale (dir). *Les systèmes religieux Amérindiens et inuits : Perspectives historiques et contemporaines*. (p. 207-221). Québec : L'Harmattan.

Goulet, J.-G. (2000). Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 30(1), 59-70.

Goulet, J.-G. (2004). Une question éthique venue de l'autre monde. Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres. *Anthropologie et sociétés*, 28(1), 109-125.

Goulet, J.-G. Et Trigoso, K.-H. (2005). L'espérance passe de la forêt au milieu scolaire, clivage et continuité dans les valeurs entre générations de Dènès Tha. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 35(3), 71-84.

Goulet, J.-G. (2008). La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 83-93.

Goulet, A. J-G. (2012). Le lien inaliénable entre le Créateur et les Premières Nations, Une dimension méconnue des affirmations identitaires au Canada et au Québec. Dans M.-P. Bousquet et Robert R. Crépeau. *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas* (p. 25-62). Paris: Karthala.

Guédon, M.-F. (2005). *Le rêve et la forêt. Histoires de Chamanes Nabesna*. Québec : Les presses de l'Université Laval.

Hardin, R. (2005). À travers une nouvelle anthropologie environnementale. *Anthropologie et sociétés*, 29(1), 6-26.

Hirt, I. (2009). Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique. *L'espace géographique*, 38(2), 171-186.

Houde, N. (2011). *Experimenting with what will become our traditions: Adaptive co-management as a bridge to an Atikamekw Nehirowisiw post-treaty world in Nitaskinan, Canada*. (Thèse de doctorat). Université McGill.

Houde, N. (2014). La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan : tradition, adaptation et flexibilité. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 23-33.

Huitema, M., Osborne, B. S. et Ripmeester, M. (2002). Imagined spaces, constructed boundaries, conflicting claims: A legacy of postcolonial conflict in Eastern Ontario. *International Journal of Canadian studies*, 25(spring), 88-111.

Inglehart, R. et Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American sociological Review*, 65(1), 19-51.

Jérôme, L. et Vicky Veilleux. (2014). Witamowikok, "dire" le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui : territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 11-22.

Jérôme, L. (2010). *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec): Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*. (Thèse de doctorat). Université Laval.

Jérôme, L. (2010). Les rires du rituel. Humour, jeux et guérison chez les Atikamekw. *Anthropologica*, 52(1), 89-101.

Laugrand, F. (1999). Mourir et renaître. La conversion au christianisme des Inuits de l'Arctique de l'Est Canadien. *L'homme*, (152), 115-142.

Laugrand F. et Jarich Oosten (dirs.). (2007). *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Laurendeau, Géraldine. (2011). *Usage des plantes par les Perwakamiulnuatsh. Étude sur la transmission des savoirs dans la communauté ilnu de Mashteuiatsh*. (Mémoire de maîtrise). Université Laval.

Laugrand, F. (2013). Pour en finir avec la spiritualité : l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec. Dans Beaulieu, A., Gervais, S. et Papillon, M. (dir.), *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord* (p. 213-232). Les Presses de l'Université de Montréal.

Lavoie, K. (1999). *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci iriniwok (Haute-Mauricie)*. (Mémoire de maîtrise). Université Laval.

Legros, D. (2007). Le monisme de la religiosité autochtone. Dans C. Gélinas et G. Teasdale (dir). *Les systèmes religieux Amérindiens et inuits : Perspectives historiques et contemporaines*. (p. 103-127). Québec : L'Harmattan.

Leney, P. (1996). Pourquoi les Atikameks ont abandonné Kikendatch pour Obedjiwan : l'histoire cachée. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 26(1), 69-72.

Marles, R. J., Clavelle, C., Monteleone, L., Tays, N. et Burns, D. (2000). *Aboriginal plant Use in Canada's Northwest Boreal Forest*. Vancouver : UBC Pres.

Mattawa, J-P. (2014). Entretien avec Guillaume-Charles Weizineau (1929-2006). *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 108-113.

Mauzé, M. (1998). Northwest Coast Trees: From Metaphors in Culture to Symbols for Culture. Dans Rival L. (dir.), *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* (p. 233-251). Oxford: Berg.

Montambault, P. (2005). *Politiques gouvernementales canadiennes et prise en charge en milieu autochtone. Regards sur le processus de guérison dans l'expression sociale d'Opitciwan*. (Mémoire de maîtrise). Université Laval.

Obadia, L. (2012). *L'anthropologie des religions*. Paris : La découverte.

Ottawa, É. (2014). Construire notre avenir en misant sur notre héritage ancestral. *Recherches amérindiennes Québec*, 44 (1), 115-117.

Paillé, P. et Alex Mucchielli. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.

Pelt, J.-M. (1984). *La vie sociale des plantes*. Paris : Fayard.

Poirier, S. (2014). Atikamekw Kinokewin, "la mémoire vivante" : bilan d'une recherche participative en milieu autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 73-83.

Poirier, S. (2004). The Atikamekw. Reflections on their changing world. Dans Morrison. B. et Wilson C. R. (dirs.) *Native Peoples: The Canadian Experience* (p.129-149). Oxford University Press: Fourth edition.

Poirier, S. (2004). Présentation. La (dé)politisation de la culture. Réflexions sur un concept pluriel. *Anthropologie et sociétés*, 28(1), 7-21.

Poirier, S. (2008). Reflections on Indigenous Cosmopolitics/Poetics. *Anthropologica*, 50(1), 75-85.

Poirier, S. (2009). Pratiques et stratégies d'affirmation et de résistance en milieu autochtone contemporain : une analyse comparative d'exemples canadiens et australiens. Dans Gagné, N., T. Martin et M. Salaün (dirs.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec* (p.331-349). Québec : Presses de l'Université Laval.

Poirier, S. (2011). Rêve, mythe et merveilleux chez les Aborigènes australiens. Dans Schallum et De Koninck (dirs.), *Phénoménologie du merveilleux : désir, vie et être*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Poirier, S., Jérôme, L., et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan). (2014) Présentation : les Atikamekw Nehirowisiwok : territorialités et savoirs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 3-10.

Portrait forestier régional de la Mauricie. (2004). Document présenté dans le cadre de la Commission d'étude scientifique, technique, publique et indépendante, chargée d'examiner la gestion des forêts du domaine de l'État. Association forestière de la Vallée du Saint-Maurice.

Quitish, A. 2014. Entretien avec Athanase Jacob (1907-1986). Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 95-104.

Rival, L. (1998). *The social life of trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism (Materializing Culture)*. New York: Berg.

Roy, E. et Fukui Katsuyoshi. (1996). *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg.

Stratern M. (1998). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.

Saint-Arnaud, M. Sauvé, L. et D. kneeshaw. (2005). Forêt identitaire, Forêt partagée : Trajectoire d'une recherche participative chez les Anicinapek de Kitcisakik (Québec Canada). *Vertigo, La revue en science de l'environnement*, 6(2), 1-12.

Saint-Arnaud, M. (2008). *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone. Le cas des Anicinapek de Kitcisakik*. (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.

Saint-Arnaud, M., Asselin, H., Dubé, C., Croteau, Y. et Papatie, C. (2009). Chapter six: Developing Criteria and Indicators for Aboriginal Forestry: Mutual Learning through Collaborative research. Dans Stevenson, M.G. et D.C. Natcher (dirs.), *Changing culture of forestry in Canada: Building Effective Institutions for Aboriginal Engagement in Sustainable Forest Management*. Edmonton: CCI Press and in Sustainable Forest Management.

Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan). (2014). Tapiskwan sipi (la rivière Saint-Maurice). *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 85-93.

Teasdale, G. (2007). De la complexité de comprendre le rapport spirituel à la nature chez les Amérindiens du Canada. Dans C. Gélinas et G. Teasdale (dir). *Les systèmes religieux Amérindiens et inuits : Perspectives historiques et contemporaines*. (p. 191-205). Québec : L'Harmattan.

Trudel, P. (2014). Entrevue avec Constant Awashish, Grand Chef du Conseil de la Nation atikamekw. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 119-121.

Tanguay, N. (2010). *Exploration du savoir écologique traditionnel Atikamekw au sujet de la santé des animaux et de la sélection des prises dans un contexte de choix alimentaires*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal.

Tibault, M. et Girard. A. (2009). Le territoire « matrice » de culture : analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les Premières Nations du Québec. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 61-70.

Thiffault, P. (2001). Le barrage de La Loutre : l'ambition de la démesure. *Histoire Québec*, 7(1), 15-16.

Trudel, P. (1996). Des Québécois menacés de disparaître font disparaître des Atikamekw et des Montagnais. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 26(2), 82-83.

Uchiyamada, Y. (2001). The Grove is Our Temple, Contested Representations of Kaavu in Kerala, South India. Dans Rival L. (dir.), *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, (p. 177-196). Oxford: Berg.

Van Beek, W. E. A., et Banga, P. M. (1992). The Dogon and their trees. Dans Croll E. & Parkin D. (dir.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development* (p. 57-75). Londres: Routledge.

Viveiros De Castro, E. (1998). Les prônes cosmologiques et le perspectivisme amérindien. Dans Gilles Deleuze (dir.), *Une vie philosophique*. Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

Willems-Braun, B. (1997). Buried epistemologies: The politics of nature in (post) Colonial British Columbia. *Annals of the association of American geographers*, 87(1), 3-31.

Wyatt, S. et Yvon Chilton. (2014). L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci. *Recherches amérindiennes au Québec*, (44)1, 61-72.

Wyatt, S. (2004). *Co-existence of Atikamekw and industrial forestry paradigms. Occupation and management of forestlands in the St-Maurice river basin, Québec*. (Thèse de doctorat). Université Laval.

Wyatt, S., J.-F. Fortier et M. Hébert, (2010). Collaboration entre autochtones et autres acteurs forestiers du Québec : portrait d'une diversité de pratiques et de modèles. *The Forestry Chronicle*, 86(2), 243-255.

Wyatt, S., Fortier, J.-F., Greskiw, G., Hébert, Martin., Nadeau, S., Natcher, D., Smith, P., et Trospier, R. (2010). La collaboration entre les Autochtones et l'industrie forestière au Canada : Une relation dynamique. Rapport sur l'état des connaissances. *Réseau de gestion durable des forêts*, 1-84.

Articles de journaux

Desplanques, A. C. (2014, 24 septembre). Haute-Mauricie : Fermeture de scieries réclamée. *Journal de Montréal*. Récupéré de:

<http://www.journaldemontreal.com/2014/09/24/fermeture-de-scieries-reclamee>

Mainville, N. (2014, 26 septembre). Visite en terre Atikamekw : les ravages de l'industrie forestière ont assez duré. *GreenPeace Canada*. Récupéré de: <http://www.greenpeace.org/canada/fr/Blog/visite-en-terre-atikamekw-les-ravages-de-lind/blog/50777/>

Scarpin, M. (2014, 23 septembre). Six entreprises forestières voient leur accréditation FSC contestée par les Atikamekws. *L'Écho de La Tuque*. Récupéré de: <http://www.lechodelatuque.com/Actualites/Economie/2014-09-23/article-3879548/Six-entreprises-forestieres-voient-leur-accréditation-FSC-contestee-par-les-Atikamekws/1>

Sites Internet

Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. (2014). Tableau du financement provenant du gouvernement fédéral. Récupéré de : http://pse5-esd5.ainc-inac.gc.ca/fnp/Main/Search/FederalFundsMain.aspx?BAND_NUMBER=79&lang=fr

Awashish, A. [s. d.]. *Nehiro Aski*. Récupéré de: <https://www.atikamekwkinokewin.org/index.php?pid=261&lang=fr>

BAPE. (2004). Étude d'impact sur l'environnement déposée au ministre de l'Environnement du Québec. Récupéré de : <http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/Matawin/documents/PR-5-1.pdf>

Brazeau, S. (2009). *Le patrimoine immatériel religieux du Québec : La roue de médecine dans la spiritualité algonquienne*. Récupéré de: <http://www.ipir.ulaval.ca/fiche.php?id=245>

CNA, Conseil de la Nation Atikamekw. [s. d.]. *Information : Identité*. Récupéré de: <http://www.atikamekwsipi.com/identite>

CNTRL. (2012). *Lexicographie : Posséder*. Récupéré de: <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/poss%C3%A9der>

Conseil de la Nation Atikamekw. [s. d.]. *Information : Identité*. Récupéré de <http://www.atikamekwsipi.com/identite>

CSRDN. (2013). *Les Algonquiens*. Récupéré de:

<http://csrdn.recit.qc.ca/wp-content/uploads/2013/02/2-algonquiens.pdf>

Forest Stewardship Council. (2014). *Protection des droits des peuples autochtones*. Récupéré de <https://ca.fsc.org/benefits-of-fsc.218.htm>

La Mission Agrobiosciences. (2013). *Agriculture et société : Un dossier sur l'intelligence des plantes, au risque de bétifier ?* Récupéré de: http://www.agrobiosciences.org/article.php3?id_article=3557#.Uz3xMijoCys

Martin, L. (2010). *Études des étapes précoces de la mécanoperception chez le peuplier : approche biomécanique et moléculaire*. Récupéré de: http://www.dailymotion.com/video/xck85f_prix-du-jeune-chercheur-2010-ludovi_tech#.UTu9zzej_0c

Mitsch, J. (2013). *L'esprit des plantes*. Récupéré de: http://www.dailymotion.com/video/xg9kj3_l-esprit-des-plantes-1_tech?start=5

Mugler, C. (2012). *Biologie. Interview de, spécialiste slovaque de neurobiologie végétale*. Récupéré de <http://www.bulletins-electroniques.com/actualites/70435.htm>

Oklahoma Historical society. (2009). *Sun Dance*. Récupéré de: <http://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=SU008>

Opitciwan.ca. (2012). *Société en commandite Scierie Opitciwan*. Récupéré de: <http://www.opitciwan.ca/index.php/component/content/article/353-societe-en-commandite-scierie-opitciwan>

Radio-Canada. (2013). *Une scierie à participation autochtone majoritaire récompensée à Vancouver*. Récupéré de: <http://ici.radio-canada.ca/regions/colombie-britannique/2013/09/24/001-scierie-autochtone-obedjiwan-vancouver-prix-opitciwan.shtml>

Réseau ZEC. (2014). Récupéré de <http://www.reseauzec.com/>

RTFLASH Recherche et Technologie. (2013). *Terre : Les plantes disposent-elles d'une forme d'« intelligence » ?* Récupéré de <http://www.rtflash.fr/plantes-disposent-elles-d-forme-d-intelligence/article>

Secrétariat aux affaires autochtones Québec. (2015). *Attikameks*. Récupéré de : https://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/ententes/attikameks/obedjiwan/2013-03-27.htm

Statistique Canada. (2007). *Obedjiwan, Québec (Code2490804) (tableau). Profil de la population autochtone, Recensement de 2006, produit n° 92-594-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 15 janvier 2008. Récupéré de <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm?Lang=F>*

Tribal Directory. (2014). Rain dance. Récupéré de: <http://tribaldirectory.com/information/rain-dance.html>

Communiqué et fil de presse

Les Premières Nations Anicinabek, Atikamekw et Innue. (2014, 13 novembre). *Coalition politique Innue Anicinabek Atikamekw*. [Communiqué]

Document audiovisuel

Obomsawin, A. (2009). *History of Manawan Part Two*. [19 min]. Canada : ONF.